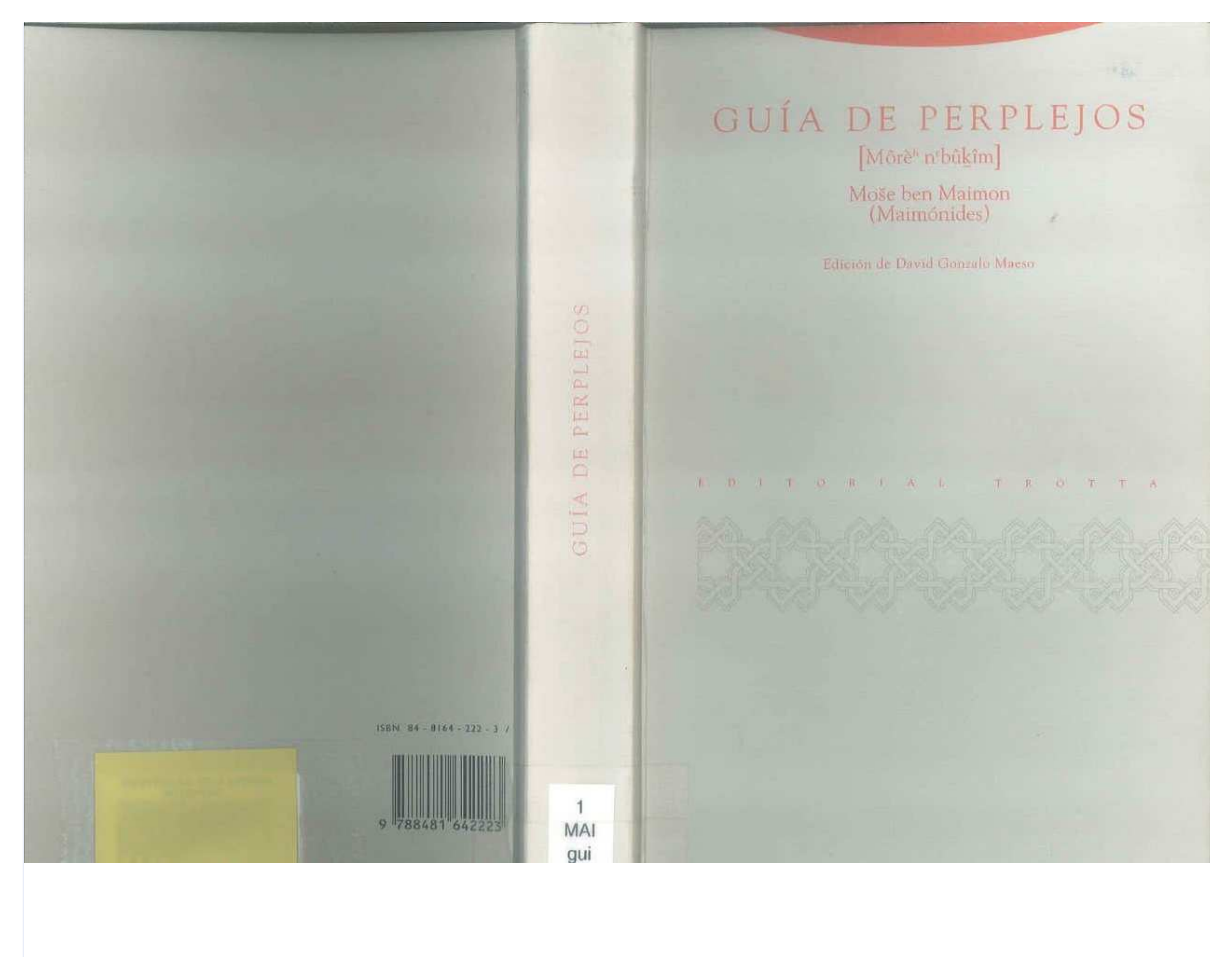


GUÍA DE PERPLEJOS
[Mōrè^h n^ebûkîm]
Moše ben Maimon
(Maimónides)
Edición de David Gonzalo Maeso
EDITORIAL TROTTA
GUÍA DE PERPLEJOS
ISBN 84-8164-222-3
9 788481 642223
1
MAI
gui

GUÍA DE PERPLEJOS

1
MAI
Gui

GUÍA DE PERPLEJOS

Mošé ben Maimon (Maimónides)

Edición de David Gonzalo Maeso

E D I T O R I A L   T R O T T A

AL / ANDALUS
Textos y Estudios

Dirigida por Andrés Martínez Lorca

Primera edición: 1994
Segunda edición: 1998
Tercera edición: 2001

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-222-3
Depósito Legal: M-35776-2001

Impresión
Área Printing, S.L.

CONTENIDO

ESTUDIO PRELIMINAR

I. PERFILES MAIMONIDIANOS

Rabbí Mošé ben Maimón, en sigla, o «acronimia», RaMBaM entre los judíos, generalmente conocido por su patronímico helenizado *Maimónides*, si no en todos los aspectos, al menos en su conjunto y particularmente como pensador, filósofo, exegeta bíblico, talmudista, científico y yatrólogo, está universalmente considerado como la figura más culminante del hebraísmo hispano-meridional. La alta conceptuación que de él formuló Menéndez y Pelayo al llamarle «el Aristóteles judío de los tiempos medios» nos ofrece una idea bastante exacta de su grandeza, no sin acusadas salvedades, de una y otra parte, que netamente diferencian a estos dos eminentes pensadores.

Entre los numerosos y egregios personajes judíos que fueron ornamento y factores valiosos en las Cortes musulmanas de la Edad Media, tanto en España como en otras naciones, ninguno seguramente alcanzó la excelsa categoría, en el orden intelectual —no ya el político propiamente dicho—, de Mošé ben Maimón, «el Sefardí», como él se firmaba, nacido en Córdoba (1135) y muerto en El Cairo (1204), donde residió la segunda y más importante época de su vida. Su imagen aparece aureolada por brillantes títulos, que le confieren inigualable rango en la historia del judaísmo y de los saberes humanos. Su fama, a lo largo de ocho siglos, no ha tenido eclipse, y su nombre siempre está de actualidad. El elenco de sus escritos es tan vario y abundante como valioso, y la bibliografía acerca de los mismos y su autor es inconmensurable, acrecentándose continuamente con nuevas aportaciones de toda clase y variable envergadura.

Por nuestra parte, séanos lícito consignar que en diversas ocasiones y niveles hemos allegado nuestra entusiasta contribución al co-

nocimiento, recuerdo y enaltecimiento de este gran genio universal, uno de los más preclaros de la Edad Media y aun de toda la Humanidad. Aparte de estudios concretos en él centrados, a él se hacen copiosas referencias en casi todos nuestros trabajos de temática general hebraico-española. A él está dedicado el capítulo más extenso de nuestro *Manual de historia de la literatura hebrea* [1]. Ahora mismo tenemos entre manos varios estudios sobre el inagotable tema maimonidiano, y no ha sido el menor, sin duda, entre esos trabajos nuestros, la presente edición castellana de su más famosa obra, más citada (por su título) que realmente conocida ni directamente estudiada, el *Môrēʰ nᵉbûkîm*, o *Guía de perplejos*.

Como rasgo primordial, dentro del área de la universalidad que en varios aspectos aureola a esta gran figura, cabe destacar su sefardismo: él es ante todo una gloria hispana, por múltiples razones. Nace en Córdoba, residencia de su familia desde hacía tiempo, que a lo largo de ocho generaciones había contado distinguidos talmudistas. Allí se formó su espíritu bajo la dirección de su padre, antiguo discípulo del rabino Yosef ibn Migaš, presidente de la famosa Academia de Lucena, y de otros sabios maestros, en el seno de la comunidad hispano-judía.

Ya hacía más de un siglo que se habían extinguido los resplandores del califato cordobés, pero todavía perduraban sedimentos de aquella cultura hebraica que floreció en las academias talmúdicas, no solamente en la susodicha lucentina, sino en la misma capital, Córdoba, donde el joven Maimónides recibió su primera instrucción y dio las primeras muestras de su preclara inteligencia.

Al desencadenarse la sangrienta persecución de los invasores almohades (1148), que destruyó las florecientes aljamas andaluzas, Maimónides y su familia, en vez de emigrar inmediatamente, como hicieron tantas otras israelitas, anduvieron errantes de ciudad en ciudad, como criptojudíos, por los dominios islámicos de la Península, quizá en espera de tiempos mejores, que no llegaron, por espacio de trece años, hasta 1160, cuando Maimónides contaba veinticinco. Esta resistencia tenaz a abandonar el suelo nativo es una prueba fehaciente del gran amor de Maimónides y su familia —todavía vivía el padre— a su patria Sefarad. Durante esta primera etapa, tan decisiva en toda persona para su formación intelectual y su futuro, este incansable trabajador intelectual adquirió sólida ilustración en todas las ramas filosóficas, literarias y científicas que a la sazón integraban la cultura arábigo-musulmana y judaica. Otro título más para considerarle genuinamente español.

El hado inexorable le impulsó a embarcarse con su familia, buscando seguridad, primeramente en Marruecos (Fez) y luego en Oriente, hasta que se establecieron definitivamente en Egipto. Así y

1. Gredos, Madrid, 1960, pp. 511-527.

todo, como prueba de su inquebrantable y perpetuo españolismo, siempre tuvo a gala llamarse y añadir junto a su firma «el Sefardí», aunque muchos, entre ellos santo Tomás de Aquino, le suelen designar por «Moisés el egipcio». Además continuó toda su vida en contacto con estudiosos judíos de patria u oriundez hispana.

Para otros aspectos personales prominentes, de proyección general, que enaltecen la figura gigantesca de Maimónides, y que han encomiado a porfía tantos escritores judíos y cristianos, remitimos a nuestro citado *Manual*, así como a nuestro *Panegírico o Corona laudatoria en honor de Maimónides*, a modo de semblanza, en cuyos doce apartados se contemplan tantas facetas del insigne cordobés, a quien enfocaremos en el presente estudio solamente a través de su *Guía de perplejos*.

II. MAIMONIDES, POLIGRAFO

Como síntesis, bastaría recordar la referencia consignada por el investigador Adolfo Bonilla y San Martín en su *Historia de la filosofía española*, de la que seguidamente haremos mérito, donde, hablando de los escritos de Maimónides, dice que su «fecundidad literaria fue asombrosa, tanto, que Rabbí Gedaliah, su sobrino, en la *Cadena de la tradición*, dice que las obras de aquél son tantas, que no le alcanzaría el tiempo si quisiera referirlas todas» [2].

En vista de lo cual y ante la inmensidad de la bibliografía sobre Maimónides, siempre creciente, a que antes nos referimos, bastará con anotar al respecto las dos obras siguientes, separadas por poco más de un siglo, como más accesibles y de más amplias perspectivas, en las cuales hallará el lector copiosa y detallada información. Es la primera el *Dizionario storico degli autori Ebrei e delle loro opere* [3] de Giovanni Bernardo de Rossi (1742-1831), bibliotecario que fue en la de Turín (1769) y profesor de lenguas orientales en Parma hasta 1821. El concienzudo e infatigable estudioso e investigador, que llegó a reunir una espléndida biblioteca y publicó numerosas cuanto variadas obras, filológicas y bibliográficas, en latín y en italiano, dedica a nuestro personaje un buen número de páginas, con interesantes datos bio-bibliográficos, y sobre ediciones, versiones y manuscritos de sus obras, agrupando éstas en 33 apartados. La otra obra de referencia es la asimismo citada al principio del presente epígrafe, del que fuera catedratico de Historia de la Filosofía en la Universidad Central de Madrid, Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926), discípulo y entusiasta admirador de Menéndez y Pelayo, y, como éste, denodado es-

2. A. Bonilla y San Martín, *Historia de la filosofía española* II (siglos VIII-XII, judíos), Madrid, 1911, p. 293.
3. 2 *in* 8.º, Parma, 1802.

tudiador y publicista del semitismo español. En dicha *Historia de la filosofía española* llena siete apretados capítulos, cerca de un centenar y medio de páginas, aproximadamente un tercio del libro (Apéndices aparte), con amplia y documentadísima información sobre la vida, obras, ideas e influencias del gran pensador judío[4]. Es uno de los estudios de conjunto más completos que pueden leerse sobre el mismo. Solamente las notas bibliográficas que se acompañan representan un trabajo verdaderamente colosal.

Ante la multiplicidad y hondura ideológica de toda la producción maimonidiana, quien reflexione sobre las circunstancias que fueron tejiendo la azarosa y atareada vida, no exenta de enfermedades, a pesar de ser él tan excelente médico, del insigne pensador hispano-judío, en la primera mitad por tierras andaluzas y marroquíes, y la absorbente actividad profesional, como médico de la Corte de Saladino, y de cuantos a él acudían, judíos, musulmanes o cristianos, en Egipto, que caracteriza la segunda fase de su vida, no puede por menos de preguntarse de dónde sacaba tiempo para leer, estudiar a fondo, analizar y comentar tantas y tan variadas al par que abstrusas materias. Fruto sazonado de tantas vigilias y continuada meditación fue la composición de las excelentes y tan diversas obras que legó a la posteridad, suficientes, en cada rama, para otorgar la inmortalidad a más de un escritor.

Se ha dicho que «el genio es una larga paciencia»; pero en este caso actividad tan portentosa raya en los linderos de lo milagroso. Es muy posible que, aprovechando su privilegiada situación en la Corte real y en la comunidad israelita, de la cual era *Nāgîd*, o «Presidente», así como su destacada posición social y holgada situación económica, tuviese una legión de hábiles copistas y amanuenses que le ayudaran eficazmente en la dura labor de transcripción y compulsa de sus innumerables escritos. Pero tal supuesto no merma un ápice las dotes excepcionales del eximio pensador y asombroso polígrafo, por la ineludible y aprobada intervención directa y personal en la elaboración de los mismos, imposible de descargar en los colaboradores, a diferencia de lo que sabemos acostumbraban hacer celebérrimos pintores de otros tiempos, los cuales a veces se limitaban a abocetar las líneas fundamentales de un cuadro, que luego completaba algún discípulo.

Tras estas consideraciones generales, que son no más que un descorrer el telón de la inmensa panorámica que ofrece la imponente creación realizada por el genio de Maimónides, polarizaremos nuestra atención en sus tres obras cumbres, a saber: *Mišnāyyôt*, amplísimo «Comentario a la *Mišná*», el Código de la Ley oral rabínica y base del Talmud, que obtuvo universal aceptación en el judaísmo y suele insertarse en las ediciones sabias de la *Mišná* (1158-1168), trabajo iniciado en España y terminado en Egipto; *Mišnèʰ Torāʰ*, «Repetición de la Ley», que le ocupó doce años de continuo trabajo y marca época en la historia del judaísmo o, más exactamente, del talmudismo, puesto que viene a ser como una refundición o sistematización de la vasta enciclopedia talmúdica (1168-1180); y *Môrèʰ nᵉbûkîm*, o *Guía de perplejos* (-1190), cuya naturaleza, contenido y excelencias expondremos en los apartados siguientes, y que fue elaborado durante el décimo y undécimo lustros de la fecunda existencia de Maimónides, y es obra de madurez vital y sapiencial.

4. A. Bonilla y San Martín, o. c., caps. 12-18.

Estas tres obras mayores van escalondadas cronológicamente con otras muchas *opera minora*, cuya data es imposible precisar, llenando cada una de aquéllas aproximadamente un decenio. Quizá los postreros años de su vida los empleó principalmente, como escritor, en redactar la mayoría de sus tratados médicos, fruto y complemento de sus tareas facultativas.

Dicho escalonamiento en sus obras de máximo empeño demuestra el método y disciplina de trabajo, tesón y constancia de aquel sabio excepcional, así como, sobre todo, su incansable afán de autosuperación. Los abundantes frutos por él recogidos del árbol de la sabiduría y las ciencias todas en la elaboración de cada una de esas obras magistrales para aprovecharlos sucesivamente, culminando en su obra maestra, el *Môrèʰ*, sólo admiten parangón, en cuanto a grandiosidad, con la *Suma teológica* y la *Divina comedia*, cada una en su orden, a cuyos autores precedió en un siglo o más, jalonando así los tres la historia de la cultura como figuras máximas señeras de la Baja Edad Media (siglo XII, Maimónides; siglo XIII, santo Tomás; siglo XIV, Dante Alighieri).

III. EL *MÔRÈʰ NᵉBÛKÎM*

Es ésta una obra, por varios conceptos, única en la literatura universal, de ahí que resulte difícil de clasificar dentro de las tradicionales categorías clásicas, precisamente por su enorme riqueza y variedad de contenido como por la singularidad de su estructura y módulos de exposición adoptados, lo cual ha dado lugar a erróneas apreciaciones, por haber sido enjuiciada apriorística y unilateralmente. Lo curioso es, sin embargo, que el propio autor claramente explica en la *Introducción* el propósito que le anima y, por ende, el carácter de la obra que intenta desarrollar.

La cantidad enorme de referencias y alusiones que esmaltan las páginas del *Môrèʰ*; citas del Antiguo Testamento, de la literatura rabínica, filosofía helénica y árabe, todo un cúmulo de menciones, expresivas de teorías, doctrinas y opiniones, de las más variadas procedencias, sabiamente discutidas, ponen de manifiesto esa faceta que distingue al genio al par analítico y sintético de Maimónides, así

«pero a medida que se va avanzando en su conocimiento, se siente uno atraído por su hechizo, que es tal vez la forma más elevada de edificación». Ese encanto, muy diferente sin duda del producido por una obra poética de altos vuelos, es de otro orden, semejante al que se ha señalado en otro excelso filósofo, tan admirado y seguido por el nuestro, el Estagirita, quien, como certeramente afirma L. Laurand, «aun sin tener nada del encanto de Platón, es, sin embargo, uno de los mayores genios que en el mundo han aparecido, la más vasta y profunda inteligencia de la Antigüedad», y, como remate, pondera «su abundancia, cohesión y vigor de ideas», cualidades todas ellas perfectamente aplicables a nuestro personaje. Algo semejante ocurre si se le compara con el genial historiador Tucídides[15].

Respecto a los destinatarios del libro o simplemente interesados por él, escribe el susodicho Leo Strauss, quizá exagerando la nota: «La *Guía* no es un libro filosófico, escrito por un filósofo para filósofos, sino un libro judaico, compuesto por un judío para judíos», aserto sólo en parte aceptable. Menos aún suscribiríamos la siguiente afirmación de que «judío y filósofo son dos conceptos antitéticos». El egregio filósofo cordobés, así como otros correligionarios suyos, de su estirpe, con anterioridad y posterioridad, dan un solemne mentís a tal aseveración.

Dentro de la multiplicidad de materias tratadas en las tres partes del *Môrèʰ*, A. Justiniano, traductor de la obra al latín (París, 1520), sintetizando, estampó el siguiente juicio lapidario, afirmando que su autor tuvo el acierto de tratar *«quae sunt religionis religiose, quae philosophica philosophice, quae talmudica talmudice, ac demum quae sunt divina divine»*.

En cuanto a la composición material y hados primeros del libro, indica su autor en la breve pero sustanciosa carta dirigida a su discípulo y primer destinatario, reiteradamente mencionado, que encabeza la *Introducción:* «Lo he dividido —dice— en capítulos que, conforme se vayan escribiendo, se irán enviando a donde residas.» Son, pues, breves estudios, con cierta autonomía dentro de un plan general, pero que, pòr su índole misma y forma de redacción, se sustraen a la rigidez de un tratado científico elaborado con otra orientación y finalidad inmediata. Se trata, pues, de una obra de modestos orígenes, ocasionalmente emprendida, como algunas de fray Luis de León, que por su propia y extraordinaria grandeza intrínseca se elevó a los más altos niveles, trocándose en espléndida antorcha que ha iluminado no solamente al judaísmo posterior, a lo largo de ocho centurias, sino a grandes sectores del pensamiento universal.

Sobre el lenguaje empleado en la obra diremos que el rasgo más destacado es una extraordinaria *diafanidad,* cualidad primerísima en todo escrito que no busque intencionadamente —como se diría de tantos filósofos— lo enigmático, sibilino, cabalístico, conceptista, o

15. L. Laurand, *Manuel des études grecques et latines* II, pp. 380, 290.

bien el rebuscado ropaje de la dicción culterana. Tal requisito se impone primordialmente en los escritos filosóficos y todos aquellos en que la materia sea abstrusa de por sí y los conceptos necesiten ser iluminados con toda claridad. Complemento de esta cualidad es la *precisión* en el uso de los tecnicismos y términos propios. Estas consideraciones justifican plenamente —no diremos excusan— la innegable ausencia de riqueza y variedad, galas primorosas del lenguaje, que no solamente hacen deleitosa la lectura de un libro, sino que también pueden contribuir a abrillantar los conceptos. Pero el verdadero filósofo, y más todavía el exegeta escriturario, las dos facetas más destacadas en el autor del *Môrèʰ*, ante todo y sobre todo buscan apasionadamente la verdad y rehúyen cuanto pueda obnubilarla.

En consecuencia, la construcción de la frase en la obra que analizamos, tanto en el texto original arábigo como en las dos antiguas versiones hebreas, verdadero calco de aquél, es bastante rudimentaria. De conformidad con las leyes que informan la sintaxis semítica, bien patente en el estilo hebreo-bíblico, como en sus versiones excesivamente literales, predomina la *parataxis* o coordinación, predominantemente copulativa. En cuanto a la subordinación o *hipotaxis,* son escasas las modalidades de oraciones compuestas, dado que las subordinadas, enlazadas con la principal en estos casos, se reducen casi al uso, con ese matiz semántico, concretado específicamente en cada cláusula, de la conjunción universal *wa-,* «y», que se repite hasta la saciedad. De ahí que el traductor deba puntualizar y destacar, conforme al sentido obvio de la frase, en tales casos, el carácter de la misma, mediante la conjunción más adecuada. El *hipérbaton,* aunque notoriamente más acusado que en el lenguaje bíblico, es, con todo, bastante moderado. Las *oraciones de relativo,* bien caracterizadas por los respectivos pronombres, invariables, son frecuentes y no ofrecen la menor dificultad.

La *repetición* de una misma palabra o fórmula fraseológica, si bien es verdad que ahorra esfuerzo mental de interpretación o comprensión, no lo es menos que, cuando es exagerada, resulta enojosa y resta brío y expresividad a la elocución. Es una de las características, o dígase defectos estilísticos, más salientes en la envoltura literaria del *Môrèʰ*. Diríase constituía para su autor «la mejor figura literaria», con vistas, sin duda, a la transparencia, y que de intento la prodigaba en su lenguaje, que todas las traducciones, desde las dos famosas hebreas indicadas, hasta las más modernas, han respetado casi como un tabú. Es corrientísimo ver una misma dicción, nombre o verbo, repetida dos o tres y más veces dentro de la misma frase, aun de sucinta extensión.

Detalle curioso es la segunda persona singular, empleada con frecuencia en verbos o pronombres, referida al destinatario directo del libro, que confiere especial animación y viveza al estilo, acusa el tono didáctico y, a pesar del monólogo expositivo, evoca un cierto sabor de diálogo entre maestro y discípulo, de tan preclaro abolengo en la literatura universal.

Diremos, finalmente, que la enorme cantidad de citas hebraicas que esmaltan las páginas del libro, cuyo número dejamos consignado, le convierten prácticamente en bilingüe, sobre todo en los 70 primeross capítulos de la I parte, y bastantes de la III e incluso de la II, a pesar del peculiar contenido predominantemente científico de ésta. Es nota muy destacable, que lo distingue en el vastísimo panorama de la literatura exegética bíblica, judaica y cristiana, así como también de la poesía hebraico-española medieval.

VIII. EDICIONES, VERSIONES Y COMENTARIOS

La atracción ejercida por la personalidad y las obras de Maimónides, y en especial por la más celebrada y universal entre todas ellas, objeto de nuestro estudio, se ha manifestado, obviamente, en estas tres direcciones: ediciones, versiones y comentarios, que brevemente vamos a explanar.

Conviene advertir que si para la simple enumeración y aclaración de las obras y doctrinas del eminente polígrafo sería necesaria una extensa monografía, para la reseña de los innumerables estudios, trabajos y publicaciones de todas clases, que se han llevado a cabo en torno a dichos tres amplísimos temas y que llenarían grandes espacios en una biblioteca maimonidiana, sería preciso uno o varios gruesos volúmenes.

1. *Ediciones*

Notemos ante todo que aparte quedan los manuscritos y códices, «que son muy numerosos y andan esparcidos por Bibliotecas públicas y privadas de Europa» (Bonilla). Una veintena larga se consignan en el prólogo antepuesto a la versión inglesa de Friedländer, y en la monumental obra de S. Munk, a quien se debe la edición *princeps* del texto original árabe del *Môrè^h* y excelente traducción francesa, con amplias notas explicativas, de gran erudición, se da cuenta de los manuscritos consultados. También en el *Dizionario storico degli autori Ebrei e delle loro opere*, de G. Bernardo de Rossi [16], se consignan abundantes y minuciosos datos bio-bibliográficos relativos a nuestro autor y, concretamente, a su obra capital, «el excelente y famoso libro al que judíos y cristianos tributan las mayores alabanzas».

2. *Versiones*

Como ha ocurrido en tantas obras de la literatura judeo-árabe hispano-medieval, compuestas en lengua arábiga, en que la versión he-

16. Parma, 1802, 2 vols., art. «Maimuni, Mose».

brea se sobrepuso al original, publicado posteriormente o no, e incluso en ciertos casos salvó la obra al perderse éste (caso del *Fons vitae*, de Ibn Gabirol, con la traducción latina), de la versión hebraica del *Môrè^h n^{e}bûkîm* se han efectuado numerosas ediciones desde la segunda mitad del siglo XV, llegando a ser uno de los libros capitales de la espiritualidad judaica, verdadero exponente del fervor religioso y alto nivel cultural de las comunidades. La primera y única edición del original, repetimos, no se realizó hasta mediado del siglo pasado, por obra de S. Munk, reiterada, con indicación de variantes, por Isacar Joel [17]. Al latín se tradujo en época temprana de la invención de la imprenta y siguieron otras versiones latinas posteriormente, así como a las principales lenguas europeas. A continuación anotamos alunos datos generales al respecto, con la indicación del autor y fecha de publicación.

a) Hebreas. Hay dos famosas: la efectuada por Šemuel ibn Tibbón, hijo del llamado «padre, o patriarca, de los traductores», efectuada en vida del autor, con el cual mantuvo correspondencia sobre el particular [18], y la del gran prosista Yehudá al-Ḥarizí, contemporáneo del anterior. Del primero escribe Friedländer: «La traducción de Ibn Tibbón es muy esmerada; sacrificó la elegancia del estilo al deseo de reproducir concienzudamente el original, sin descuidar ni una partícula, por insignificante que pudiera parecer», llegando hasta el extremo de imitar sus ambigüedades, con lo cual la versión resulta un verdadero calco del texto original, favorecido, además, por tratarse de dos lenguas semíticas antiguas. Respecto a la efectuada por Al-Ḥarizí [19] a ruegos de la comunidad de Marsella, dice el citado autor: «Se preocupó menos de las palabras y las partículas, pero escribió en un estilo superior. La *vox populi*, sin embargo, decidió a favor de la versión de Ibn Tibbón, cuyo rival quedó casi olvidado. Incluso Abraham, el hijo de M. Maimónides, en su opúsculo *Las guerras del Señor*, en defensa de las obras paternas, califica la versión de Al-Ḥarizí como incorrecta. La mayoría de las traducciones modernas se efectuaron de la versión de Ibn Tibbón». Nótese, sin embargo, que a veces Munk da preferencia a la interpretación de Al-Ḥarizí.

Mención muy especial merece también Šem Ṭob ben Yosef ibn Falaquera (o Palquera) [20], que vivió a lo largo del siglo XIII y compuso el *Môrè^h ha-Môrè^h*, «Guía del Guía», comentario a la obra de RaMBaM, en el cual se traducen fragmentos de la misma, y que reiteradamente se ha impreso con ésta.

17. Jerusalem, 1930-1931.
18. Cf. nuestro *Manual*, cit., pp. 541, 516.
19. *Ibid.*, p. 535.
20. *Ibid.*, pp. 548-549.

Hay memoria asimismo de una versión versificada. También fue retraducida la versión de Ibn Tibbón al hebreo misnaico por M. Levin[21].

Añadamos, finalmente, que la edición del *Môrè^h n^{e}bûḵîm*, según la versión tibboniana, de que hay noticia, basada en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, copiado (1452) por un Samuel ben Ishaq, aunque se ignora su fecha y lugar exactos, se cree fundamentalmente que es anterior a 1480, y de ella se han efectuado varias ediciones en los siglos XVI al XIX.

Así como de la versión de Ibn Tibbón existen muchos manuscritos, de la de Al-Ḥarizí solamente se conoce uno, editado con notas por L. Schlosber[22].

b) Latinas. Varias son las conocidas, y alguna más, conjeturada, desde la edad de oro de la Escolástica (siglo XIII) hasta el primer tercio del siglo XVII. En la citada obra de Friedländer y, con más información, en la de Bonilla[23] puede verse el elenco de las mismas. El segundo hace la siguiente observación:

> Es evidente que Alberto Magno y santo Tomás de Aquino conocían el *Môrè^h*, puesto que le citan repetidamente. Cierto que podían tener noticia de él por las citas que hace Raimundo Martí en su *Pugio Fidei* (1270); pero nada se opone a que, además, hubiese otra versión latina completa[24].

La debida a Augustino Giustiniani, O. P., obispo de Nebio (publicada en París, 1520), realizada sobre la versión hebrea de Al-Ḥarizí, en la dedicatoria hace referencia a una traducción latina antigua, que, al parecer, él se limita a reproducir, limándola. Esta traducción fue severamente juzgada por José Scalígero. Algunos han querido identificarla con la supuesta de Jacob Monteno (Jacobo Mantino), según Bonilla, sin fundamento.

La más conocida y, sin duda, la mejor entre las que estamos estudiando es la efectuada por Juan Buxtorf (hijo), que vio la luz en Basilea (1629).

c) En lenguas modernas. La primera aparecida en esta área lingüística fue la *italiana* realizada por Amadeo M. di Recanati (Yedidyah ben Mošé), quien la dictó a su hermano Elías, el cual la copió en caracteres hebreos, terminándola el 8 de febrero de 1583, y de la que se guarda manuscrito en la Real Biblioteca de Berlín y en la Palatina de Parma. Una segunda versión al mismo idioma, con notas,

21. Zolkiew, 1829.
22. London, 1851, parte I; 1876, II; 1879, III.
23. O. c., pp. 299-300.
24. *Ibid.*, p. 300.

fue obra de J. Maroni, titulada *Guida degli Smarriti*[25], simple retraducción de la francesa de Munk.

Al *alemán* fue traducido separadamente: III parte, con el texto hebreo de Ibn Tibbón, por Simón Scheyer[26], I, por R. Fürstenthal[27], y II, por M. E. Stern[28].

Al *inglés* se tradujeron los capítulos 26 a 49 de la III parte, concernientes a los mandamientos, por James Townley[29], y va precedida de una biografía de Maimónides y el elenco de sus obras, así como disertaciones sobre diversas materias. Pero la versión, calificada de «notabilísima» por Bonilla, del doctor Friedländer, *The Guida for Perplexed* en tres tomos[30], las dos últimas en un solo volumen, efectuada sobre el original árabe, a base del texto publicado por Munk, marca época en la historia del *Môrè^h* en los países de habla inglesa. Va precedida esta traducción de una biografía de Maimónides, una reseña bibliográfica sobre varios aspectos del *Môrè^h* y un extenso análisis de la obra. Ocho decenios después (1936) apareció una nueva versión inglesa, también del original árabe, preparada por Shlomo Pines y Leo Strauss, bajo los auspicios de la Universidad de Chicago, a cargo del primero la traducción, introducción y notas, y del segundo un «Ensayo introductorio», sobre «Iniciación al estudio de la *Guía de perplejos*». En el *Preface*, firmado por ambos, se empieza por afirmar que hace tiempo se sentía la necesidad de una nueva traducción de la obra, alegando como legitimación que en ninguna de las versiones modernas existentes se cumple el *desideratum* de toda traducción, cual es, a su juicio, la máxima aproximación al original. En efecto, esta traducción, en otros aspectos muy meritoria, nos parece adolece de excesiva literalidad —tacha que ya se puso a la misma de Munk—, lo cual, a nuestro modesto entender, ha de reputarse más bien como un defecto, cuando se lleva a extremos exagerados, con mengua del valor literario. En solapa del libro se afirma que «el trabajo del profesor Pines aventaja a todas las traducciones anteriores del *Guía* a las lenguas occidentales».

En *francés* tenemos la nunca bastante alabada de Salomón Munk, reiteradamente mencionada en los apartados precedentes; no sabemos de ninguna más en esa lengua, quizá por la avasalladora hegemonía ejercida por ésta. Quizá todavía se pueda subscribir el juicio de Bonilla: «Sin disputa, la traducción más concienzuda y estimable es la francesa de S. Munk, el cual la añadió valiosísimas notas que avaloran considerablemente su trabajo, y publicó además el texto árabe»[31],

25. Firenze, 1870-1871.
26. Frankfurt a. M., 1838.
27. Krotoschin, 1839.
28. Viena, 1864.
29. London, 1827.
30. 1881-1885; London, ^{2}1904; New York, 1927 (revisada).
31. O. c., p. 301.

como anteriormente dejamos consignado. El título puesto a la versión, al que ya hicimos algunos reparos, concepto general del tratado, según el traductor, y algunos datos sobre su valor van claramente enunciados en la portada: «*Le Guide des égarés, traité de Théologie et de Philosophie,* par Moïse ben Maimoun, dit Maimonide. Traduit pour la première fois sur l'original arabe et accompagné de notes critiques, littéraires et explicatives, par...». Acertadamente le llama Friedländer «the regenerator of the *Guide*». Se publicó en tres tomos [32], y ya a principios de nuestro siglo el eminente erudito y bibliófilo, tantas veces citado, profesor Bonilla, consignaba: «Es obra ya rara en el mercado y que se paga a muy elevado precio». Por fortuna, en 1970 se efectuó una reimpresión. Digna de recordarse es la nota emotiva que el autor inserta en el *Preface* de los tomos I y III, sobre «la plus dure épreuve qui puisse venir paralyser les efforts d'un écrivain... la perte totale de la vue», que hace más admirable la gigantesca labor de Munk, poniendo al mismo tiempo de relieve la abnegación de competentes colaboradores, a los que él rinde homenaje. Terminemos diciendo que a partir de la publicación de la obra del ilustre investigador de la filosofía judaica, todos cuantos se han ocupado del *Môrèh* y su autor son deudores en mucho a su valiosísima traducción.

Digna de mención es la versión al *húngaro* [33], por el doctor Klein.

Nota muy destacable en la historia de las traducciones del *Môrèh* es que «la más antigua de las versiones en lenguas vulgares es la *española*», escribe Bonilla y San Martín, el cual inserta una larga nota sobre la misma en su *Historia* [34]. Se trata del códice KK-9, existente hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid, que contiene la traducción del *Môrèh* hecha sobre la hebrea de Al-Ḥarizí, por Pedro de Toledo (siglo XV), «que probablemente era de origen judío», y acerca de cuyo mérito formula Bonilla muy riguroso juicio. En el curso de nuestra versión haremos ocasionalmente alguna referencia a ese manuscrito.

Desde aquellas fechas (1419-1432), nada absolutamente sabemos de trabajos de esta índole realizados en torno a la obra del gran polígrafo cordobés, hasta muy entrado el presente siglo. Oportuno nos parece recordar la reconvención que el repetidamente mencionado Bonilla hacía en su *Historia* a los hebraístas de su tiempo, al par que una invitación a cualquier erudito animoso: «Ya que nuestros hebraístas desdeñan mostrar al público, en trabajos útiles para la generalidad, el fruto de su mucha sabiduría, sería de desear que algún *profano*, imitando al italiano Maroni *(supra)*, tradujese al castellano esa versión de Munk, prestando con ello un buen servicio a la filosofía y a la historia patria». Como respuesta tardía, o simple coincidencia,

32. París, 1856-1866.
33. Budapest, 1878-1880.
34. O. c., pp. 301-303.

apareció por los años 20 (sin fecha) una versión española de la I parte (solamente), con el título *Guía de los descarriados*, por José Suárez Lorenzo [35]. Varios lustros después el publicista argentino León Dujovne, traductor de varios libros, dio a la estampa la que nos ocupa, con el mismo título [36]. Estas dos versiones en lengua castellana son retraducción de la francesa de Munk, incluso las escasas notas. Por otra parte, la segunda es totalmente desconocida en España, y confesamos que, aun teniendo suficiente conocimiento de la misma, pese a las intensas gestiones realizadas por varios conductos, nos ha sido imposible conseguir un ejemplar.

3. *Comentarios*

La tercera dirección reveladora del interés suscitado por *Guía de perplejos*, dentro y fuera del judaísmo, en el decurso de ocho siglos, decíamos se manifiesta en los comentarios que de la misma se han efectuado. Steinschneider hace notar que algunos pasajes filosóficos del *Môrèh*, así como la gran obra halákica de Maimónides (traducida al árabe contra la intención del autor), encontraron comentaristas incluso entre los maestros islámicos, probablemente ya en el siglo XIII, así como entre los escolásticos cristianos en el mismo, mediante traducciones latinas.

La densidad doctrinal del tratado filosófico-teológico que nos ocupa y la consiguiente necesidad de aclarar no pocas cuestiones abstrusas tratadas en el mismo dio lugar a una falange de comentaristas, que han acrecentado extraordinariamente la bibliografía maimonidiana. Friedländer representa un elenco de casi medio centenar, por ofen alfabético, con interesantes datos acerca de los autores y sus trabajos, casi todos en hebreo, y en gran parte manuscritos, si exceptuamos algunos traductores u otros, como Scheyer, Munk, Leibniz, Kauffman. Steinschneider (p. 99) destaca algunos nombres más famosos, entre los que figuran los que pudiéramos llamar la «plana mayor» de los comentadores cuyas elucidaciones o escolios acompañan, en las grandes ediciones, y aun menores, de la obra (en hebreo), al texto, situado en el centro. Transcribimos la siguiente lista del citado investigador: el propio traductor Šemuel ibn Tibbón, su corrector Šem Ṭôb ibn Falaquera (1280), Yosef ibn Caspi (1330), Mošé Narboní (1362, lo empezó en Toledo y terminó en Soria), Profiat Durán (Efodí, Ephodaeus) (1394), Šem Ṭôb ben Yosef ben Šem Ṭôb (1488), nieto del cabalista y contradictor Šem Ṭôb ibn Šem Ṭôb (m. 1430), Ašer ben Abr. Bonan Crescas (m. 1410), Don Isaac Abravanel (m. 1508) y David ibn Yahya. Bonilla dedica todo un apartado o capítulo (el 18) de su *Historia* a «Maimónides y sus comentadores». No

35. Instituto Maimónides, Madrid.
36. S. Sigal, Buenos Aires, 1955.

deja de ser curioso que entre éstos figuren también algunos cabalistas, escuela de la que «el Aristóteles judío» se mostró siempre irreductible adversario; tal, por ejemplo, Abraham Abulafia (1240-1292) y algunos comentaristas alemanes, como Menahem, el hermano de Abigdor Kara (ca. 1439). Como remate, cumple resaltar la estimable opinión de Bonilla, quien, a propósito de los comentadores, escribe: «El más profundo de todos es, sin disputa, Moisés ben Joshua de Narbona..., inteligentísimo, aunque obscuro, peripatético».

Finalmente, conviene recordar que toda traducción representa una exégesis, y, si lleva algunas notas, máxime de cierta extensión ocasional, como es el caso de Munk, puede resultar, hasta cierto punto, al menos un mini-comentario. Por otra parte, la mayoría de los escritores judíos, y algunos cristianos, como hemos visto, sobre temas religiosos, teológicos o filosóficos, han insertado copiosas referencias al *Môrè*^{h}, elucidando o discutiendo las teorías expuestas por RaMBaM.

IX. NUESTRA EDICION CASTELLANA

1. *Consideraciones generales*

Empresa de gran envergadura, a todas luces, debe reputarse traducir, con los aditamentos pertinentes a una edición destinada al gran público, *Guía de perplejos*. Por eso, al iniciar nuestra labor, nos vino a la memoria, sin vana afectación, más bien a modo de «proemio galeato», la paladina afirmación de san Jerónimo: «*Aggrediar opus dificillimum*» («Voy a emprender una obra dificilísima»)[37]. Conforme al acertado criterio que en ese lugar expone aquel incomparable maestro de traductores, hemos procurado, como primordial aspiración en nuestra labor, que «su interpretación no necesite de otra interpretación, como suele acontecer —dice el santo doctor— en los escritores demasiado altilocuentes, cuyas explicaciones son más difíciles que lo mismo que intentan elucidar». Permítasenos advertir que no se trata en nuestro caso de un salmo como el indicado, de 17 versículos, por muchas complicaciones que ofrezca: es una obra extensa, variada y profunda, de alta teología y abstrusa filosofía a veces, donde se traen a colación nada menos que cerca de millar y medio de versículos bíblicos, equivalentes a tres quintos del Salterio, con frecuentes referencias a la literatura rabínica y diversos autores, aparte de la exposición doctrinal del autor, que constituye el cuerpo de la obra. No obstante, es de justicia reconocer la impagable deuda que contrae con todos cuantos nos precedieron en la exégesis de este libro maravilloso todo aquel que lo aborda con cualquier propósito, sobre todo quien pretende traducirlo y exponerlo.

37. *Epist.* 240, *sobre el Salmo* 90, BAC, II, p. 763.

Los numerosos comentarios y estudios de que ha sido objeto esta obra, a modo de guías de *Guía de perplejos*, ponen de manifiesto las innegables dificultades de todo orden que encierra. Sin embargo, por graves que éstas sean, y precisamente por eso mismo, es un deber primordial del traductor, o simplemente del especialista, tratar de elucidarlas lo mejor posible mediante la exactitud y perspicuidad de dicción, las adecuadas notas explicativas y cuantos subsidios exegéticos sean precisos.

La versión hebrea del *Môrè*^{h}, simultaneada a buen seguro con otros quehaceres y exigencias del *modus vivendi* de una familia de emigrados, ocupa a Šemuel ibn Tibbón, hombre de gran cultura y experto traductor, continuador de la tradición paterna, unos cinco años (1199-1204), a juzgar por los datos que poseemos: carta del propio Maimónides sobre el asunto y conclusión del trabajo el año mismo del fallecimiento del autor.

Cuando se otea el panorama maimonidiano, en seguida se observa es tanto lo que se ha escrito, no ya en relación con los numerosos e importantísimos escritos que integran el elenco del eminente polígrafo cordobés, su vida y significación en el mundo del judaísmo y de la cultura en general, sino incluso simplemente esta su obra magna, *Guía de perplejos*, que, al revés de lo usual y aun preceptivo en esta clase de publicaciones, la labor más necesaria y primera ha de ser una rigurosa decantación y esmerada selección. Ojalá, además, se pueda dar algún paso adelante y descubrir o poner más de relieve tal o cual faceta de un personaje al que se le puede aplicar con justicia el famoso elogio: sobre él *nunquam satis*. A tal objeto nos parece conducente, ante todo, la publicación de su obra más importante, puesta al alcance del mundo de las letras.

En efecto, la necesidad de una versión española era urgente e inaplazable, máxime si tenemos en cuenta el resurgimiento de los estudios hebraicos —lo propio que los bíblicos— en nuestra patria durante los últimos decenios. A los excelsos méritos que anteriormente hemos expuesto y ponderado, se une el de ser una obra que marca el cénit del pensamiento filosófico judaico medieval, y recoge y enriquece las más puras esencias y logros de la meritísima escuela exegética hebraico-española en varias de sus más espléndidas ramas.

2. *Estructura de la presente edición*

Está determinada por las características internas de la obra. Se respeta, como es justo, su división tripartita y su seccionamiento en capítulos. Un breve sumario va antepuesto a cada una de las *tres partes*, y el título adecuado, a cada *capítulo*, a tenor de su contenido, en forma sucinta y entre paréntesis cuadrado, como cosa añadida al original, pero insoslayable, a nuestro juicio, para un lector moderno, pese al fetichismo con respecto al texto primigenio, de cualquier obra que sea,

también nosotros admitiríamos como supuesto el término *qôl* («voz»), y virtualmente el sentido sería: «Y la voz del Señor pasó delante de él y clamó». Ya anteriormente explicamos que en hebreo se emplea el verbo *'ābar* («pasar») con referencia a la voz, p. ej.: «Pregonaron (lit. hicieron pasar la voz) en el campamento» (Ex 36,6). Por tanto, sería la voz la que clamó, y no debe parecerte inverosímil se atribuya el clamor a la voz, pues a las mismas expresiones se recurre a propósito de la palabra de Dios (¡exaltado sea!) hablando a Moisés, p. ej.: «Oía la voz que le hablaba» (Nm 7,89). Al modo, pues, que se ha atribuido la elocución a la voz, también aquí el clamor. Algo semejante ocurre de modo explícito, me refiero a la atribución a la voz, con los verbos *'āmar* («decir») y *qārā'* («llamar, clamar»), *v. gr.*: «Una voz dice: Grita. Yo respondo: ¿Qué he de gritar?» (Is 40,6). A ese tenor habría que explicar, pues, lo dicho: «Y una voz procedente de Dios pasó delante de él y clamó: Señor, Señor...», repetición que tiene como objeto reforzar el vocativo, por ser él (¡exaltado sea!) el llamado, como en ¡Moisés, Moisés!, o ¡Abraham, Abraham! También ésta es una interpretación muy aceptable.

No extrañarás, por consiguiente, que un asunto tan profundo y tan arduo se preste a tantas interpretaciones diferentes, pues en nada obsta a nuestro propósito. Puedes, por tanto, elegir la opinión que prefieras, una de dos: que se trata indudablemente, en esta escena imponderable, de una visión profética, en la cual todos los esfuerzos de Moisés tendían a percepciones intelectuales, de manera que lo que él apetecía, lo que le era rehusado y lo que él contemplaba era todo de orden intelectual, sin intervención sensorial, según expusimos en primer término, o bien que se daba conjuntamente una percepción visual, cuyo objeto era una cosa creada, mediante cuya contemplación se alcanzaba la plenitud de la percepcion intelectual, segun interpretó Onqelos, si, a pesar de todo, tal percepción ocular no era una visión profética [57], como es el caso de Abraham: «Apareció una hornilla humeando y un fuego llameante, que pasó...» (Gn 15,17). Cabe, en fin, asimismo la hipótesis de que hubiera una percepción auditiva y fuera la voz lo que delante de él pasó, lo cual, obviamente, era una cosa creada. Escoge, pues, la opinión que te plazca, pues mi única intención es que no creas tiene el verbo «pasó», en ese lugar, el mismo sentido que cuando se dice: «Vete delante del pueblo» (Ex 17,5), puesto que Dios (¡sea honrado y magnificado!) no es un cuerpo, ni cabe en él movimiento. No se puede, por tanto, decir de él que «pasó» en la acepción primitiva del vocablo en la lengua hebrea.

57. «El autor da a entender que, aun admitiendo la intervención del sentido de la vista, no es necesario que Moisés viera realmente, en algún *fenómeno creado*, el reflejo de la majestad divina, pues todo pudo ser una simple visión existente sólo en la imaginación exaltada de Moisés» (Mk).

CAPITULO 22

[Verbo bô' («venir, llegar»); *su sentido propio, metafórico y deífico]*

El verbo *bô'* en la lengua hebrea significa «venir», y se aplica al animal que se dirige a un lugar determinado o hacia otro individuo, *v. gr.*: «Tu hermano ha venido con engaño» (Gn 27,35), así como también a la entrada del ser viviente en un sitio, p. ej.: «Vino José a casa» (*ibid.* 43,26); «Cuando hayáis entrado en la tierra» (Ex 12,25). Metafóricamente se emplea también este verbo para indicar la llegada de algo que no es un cuerpo, p. ej.: «Para que te honremos cuando tu palabra se cumpla» (Jc 13,17); «De lo que ha de venir sobre ti» (Is 47,13), y hasta de privaciones, *v. gr.*: «Sobrevino el mal... vino la oscuridad» (Jb 30,26) [58]. Dentro de este sentido figurado, aplicado a lo que carece absolutamente de cuerpo, se asigna igualmente al Creador (¡sea honrado y magnificado!), tanto para la llegada de su palabra, como la de su presencia. En el marco de esta metáfora se ha dicho: «He aquí que yo vendré a ti en densa nube» (Ex 19,9); «Porque ha entrado por ella Yhwh, Dios de Israel» (Ez 44,2); y en todos los pasajes semejantes designa la manifestación de la divina presencia. Así, el texto «Y vendrá entonces Yhwh mi Dios, y con él todos sus santos» (Zc 14,5) denota la llegada de su palabra, como si dijera la confirmación de sus promesas, hechas por ministerio de sus profetas; es lo que se indica con la expresión «Todos los santos estarán contigo». Como si dijera: «Llegará la promesa de Yhwh mi Dios, hecha por todos los santos que están contigo», y hablan a Israel.

CAPITULO 23

[Verbos yāṣā' («salir») y *šûb* («volver»);
significados del primero y su aplicación a Dios; ídem del segundo]

El verbo *yāṣā'* es antónimo de *bô'*, y se aplica a un cuerpo que sale de un lugar, donde radicaba, en dirección a otro, sea o no un ente animado, p. ej.: «Habían salido de la ciudad» (Gn 44,4); «Si se propaga el fuego» (Ex 5). Metafóricamente designa la aparición de algo incorpóreo, p. ej.: «En cuanto salieron estas palabras de la boca del rey» (Est 7,8); «Porque lo hecho por la reina saldrá» (*ibid.* 1,17), es decir,

58. En este pasaje, el mal y la oscuridad no son sino la *privación* o la *negación* del bien y de la luz y se corresponden con el término aristotélico *sterēsis*, «privación», que designa el no-ser o negación de lo que positivamente es. Cf. *supra*, cap. 17 (Mk).

el asunto se divulgará; «Porque de Sión saldrá la Ley» (Is 2,3); al igual que: «Salía el sol sobre la tierra» (Gn 19,23), para expresar la aparición de la luz.

A tenor de este sentido metafórico, el verbo *yāṣā'* se aplica siempre en la Escritura con referencia a Dios (¡exaltado sea!), p. ej.: «He aquí que Yhwh va a salir de su lugar» (Is 26,21), esto es, su palabra, oculta ahora a nosotros, va a manifestarse. Se refiere a la realización de cosas que no existían, pues todo lo que viene a la existencia por obra de Dios (¡exaltado sea!) se atribuye a su palabra, p. ej.: «Por la palabra de Yhwh fueron hechos los cielos, y todo su ejército por el aliento de su boca» (Sal 33,6), al modo de los actos que dimanan de los reyes, los cuales se valen de la palabra para transmitir sus órdenes. Sin embargo, Dios (¡exaltado sea!) no necesita instrumento con que operar, sino que para su actuación basta su voluntad, y no ha lugar a palabra, como se expondrá [59]. Ahora bien, al modo como, según queda indicado, el verbo *yāṣā'* aparece empleado para hacer ostensible un acto cualquiera procedente de él, conforme al texto: «He aquí que Yhwh va a salir de lugar» (Is 26,21), el verbo *šûb* designa, en sentido figurado, la cesación de un hecho por voluntad divina, como en el texto «Me iré, y me volveré a mi lugar» (Os 5,15), cuyo sentido es que la divina presencia, estante entre nosotros, se retirará, y, como consecuencia, nos veremos privados, según las palabras conminatorias «Esconderé de ellos mi rostro y los devorarán» (Dt 31,17). Porque cuando a uno le falta la providencia, queda abandonado, expuesto a cualquier suceso y contingencia, y su dicha o infortunio dependen del azar. ¡Terrible amenaza!, como se indica en las palabras susodichas «Me iré y me volveré a mi lugar» [60].

CAPITULO 24

[*Verbo* **hālak** («ir, andar, marchar»); *sus acepciones; aplicado a Dios*]

El verbo *hālak* es asimismo uno más de los que expresan movimientos particulares del ser viviente, *v. gr.*: «Jacob prosiguió su camino» (Gn 32,1). Su uso es muy frecuente. Metafóricamente designa este término la dilatación de elementos más sutiles que los cuerpos de los animales, p. ej.: «Siguieron menguando las aguas» (Gn 8,5); «Y el fuego se

59. *Vid. infra*, cap. 65.

60. Esta ocultación de Dios se cita en diversos pasajes escriturarios, *v. gr.*, Jb 13,24 e Is 64,7, y es un pensamiento que se encuentra con frecuencia en los escritores místicos (cf. san Juan de la Cruz: «A dónde te escondiste...» (*Cántico espiritual*).

precipitó sobre la tierra» (Ex 9,23). Se le ha dado también sentido figurado para indicar que tal cosa se expande y se hace ostensible, aun cuando carezca absolutamente de cuerpo, p. ej.: «Su voz se desliza como reptante sierpe» (Jr 46,22). O: «La voz de Yhwh Dios se expandía por el jardín» (Gn 3,8), pues la palabra *mithal·lēk* («expandiente, paseante») se refiere a la voz [61].

En este sentido translaticio ha de tomarse el verbo *hālak* aplicado a Dios (¡exaltado sea!), es decir, metafóricamente, tratándose de lo incorpóreo, ya sea la difusión de la palabra divina, o bien la retracción de la providencia, por analogía con lo que en el animal se denomina «apartarse de algo», que él efectúa mediante la marcha. Así, pues, al modo como la retirada de la providencia exprésase por «ocultar la faz», en estos términos: «Y Yo entonces ocultaré mi rostro» (Dt 31,18), así también se designa con ese verbo en su acepción de «retraerse de algo», p. ej.: «Me iré y me volveré a mi lugar» (Os 5,15). Ahora bien, en el texto «Y encendido en furor contra ella, fuese Yhwh» (Nm 12,9), hay que distinguir los dos sentidos, a saber: el de la retirada de la providencia, expresada por el término «apartarse», y el de la difusión de la palabra que se expande y manifiesta, o sea, que la cólera advino y se desplegó hacia ellos dos, por lo cual ella (Miryam) «quedó cubierta de lepra, como la nieve» (Nm 12,10).

Igualmente se emplea dicho verbo en sentido metafórico con la acepción «ir por buen camino», sin referirse a ningún movimiento corporal, p. ej.: «Y si andas por sus caminos» (Dt 28,9); «Tras de Yhwh, nuestro Dios, habéis de ir» (*ibid.* 13,4); «Venid y caminemos a la luz de Yhwh» (Is 2,5).

CAPITULO 25

[*Verbo* **šākan** («permanecer, morar, habitar»); *sentido propio y metafórico, aplicado a Dios*]

Sabido es que este verbo significa «estar presente, residir», p. ej.: «Residía en el encinar de Mambré» (Gn 14,13); «Sucedió durante la estancia de Israel» (*ibid.* 35,22). Tal significación es la universalmente aceptada. El sentido de morada en un paraje implica la permanencia del afincado en el mismo; así, la prolongada estancia del animal en

61. Es interesante encontrar ya en Maimónides esta interpretación, que algunos escrituristas hemos replanteado en nuestros días (*nihil novum sub sole*), que echa por tierra la tan arraigada idea que, basándose en el participio *mithal·lēk* (Gn 3,8), presenta a Dios, antropomórficamente, paseándose por el Edén. Gramaticalmente no ofrece dificultad la aplicación a *qôl* («voz»), en vez de *'Ělōhîm*, porque ambos substantivos son del género masculino. Munk (*vid.* núm. 1) no parece ni rehusar, ni tampoco aceptar de lleno, esta interpretación, que nos parece más razonable que la otra.

un lugar, sea común o particular [62], se expresa diciendo que «mora» en el mismo, aun cuando, obviamente esté en movimiento. Metafóricamente el verbo se aplica a lo inanimado, o más bien, a cualquier cosa fija y ligada a otra; se emplea, pues, igualmente en tal caso el verbo en cuestión aun en el caso de que el objeto al que está conectado el ente de referencia no sea un lugar, ni se trate de un ser animado, p. ej.: «Encobe sobre él negra nube» (Jb 3,5), pues, evidentemente, la nube no es un ser animado, ni el día es un cuerpo, sino una parcela del tiempo.

En ese sentido translaticio se aplica al Creador (¡exaltado sea!), es decir, a la *Š^ekînā^h* o divina presencia [63], en cualquier lugar donde se muestra permanente, o cualquier elemento en que se manifieste de un modo estable. Así se ha dicho: «Y la gloria de Yhwh perduraba» (Ex 24,17); «Habitaré en medio de los hijos de Israel» (*ibid.* 29,45); «Gracioso don del que se apareció en la zarza» (Dt 33,16). Siempre que este verbo se refiere a Dios, expresa la permanencia de su majestad, es decir, su luz, como cosa creada, en algún lugar, o la persistencia de la providencia en algo conforme a un objeto determinado. Cada pasaje habrá de entenderse de acuerdo con su contexto [64].

CAPITULO 26

[Digresión sobre el verdadero sentido de «movimiento», aplicado a Dios]

Ya conoces la autorizada sentencia [65] sobre las diversas clases de interpretación relativas a este asunto, a saber: que *la Escritura se acomoda al lenguaje humano* [66]. Esto significa que todo cuanto los hombres pueden comprender e imaginarse, al primer intento, se ha

62. *Vid. supra*, principio del cap. 8.

63. El término *Š^ekînā^h*, «divina presencia o majestad» (*vid. supra*, cap. 10 e *infra*, 28 y 64), alcanzó un extraordinario predicamento en la literatura rabínica y de modo especial en la Cábala o misticismo.

64. Esta regla, recordada aquí por Maimónides con tanta sencillez, es una de las más importantes en toda exégesis lingüística o literaria o incluso general.

65. «Es decir, de los antiguos rabinos... El autor interrumpe aquí de nuevo sus explicaciones sobre los homónimos para hablar del sentido que debe darse al "movimiento" atribuido a Dios. Este capítulo y el siguiente, que en algunos manuscrito forman uno solo, se relacionan con el precedente, pues indudablemente lo que ha movido al autor de esta cuestión es la significación del verbo *hālak*» (Mk).

66. Es un principio universalmente admitido, ineludible y de toda evidencia, por ley natural, en el lenguaje escriturario y su exégesis, esta afirmación de Maimónides. Recuérdese, no obstante, el extraordinario empeño de Onqelos en su *Targum* por atenuar al máximo el antropomorfismo de Dios en el texto bíblico, tema del presente capítulo.

aplicado a Dios (¡exaltado sea!), el cual, por tal motivo ha sido calificado con predicativos que expresan la corporeidad, para demostrar que él (¡exaltado sea!) existe, dado que el común de los mortales únicamente es capaz de concebir la existencia, a primera vista, a base de un cuerpo individual, y todo lo que no sea cuerpo, ni se encuentre en él, no existe en su concepto. Igualmente, todo cuanto implica perfección a nuestro juicio se le ha adjudicado a él (¡exaltado sea!), para significar que es cumplido en toda clase de perfecciones, sin mezcla alguna de imperfección, y todo aquello que el vulgo considera como imperfección o deficiencia se le descarta. Por tal motivo no se le atribuye ni comida, ni bebida, ni sueño, ni enfermedad, ni injusticia o cosa semejante. En cambio, todo cuanto la masa general conceptúa como perfección se le ha asignado, aun cuando solamente sea tal con respecto a nosotros, dado que para él (¡exaltado sea!) todo lo que estimamos perfección no es sino extrema imperfección. Pero la gente creería imputar una imperfección a Dios (¡exaltado sea!) al admitir pudiera faltarle tal perfección humana.

Ya sabes que el movimiento es parte integrante de la perfección animal, y lo precisa para ser cabal; pues así como necesita comer, beber y reponer lo que se ha disuelto, de igual manera precisa del movimiento para dirigirse hacia aquello que le es conveniente y evitar lo que le es nocivo. No hay diferencia entre atribuir a Dios (¡exaltado sea!) el acto de comer y beber, y acreditarle el movimiento; sin embargo, conforme al lenguaje humano, quiero decir, la fantasía popular, se estimaría como una imperfección, con respecto a Dios, afirmar que come y bebe, en tanto que el movimiento no lo sería, a pesar de que lo motiva la necesidad. Ya se ha demostrado que todo cuanto se mueve está dotado, a todas luces, de tamaño y divisibilidad; después probaremos que él (¡exaltado sea!) carece de tamaño y, por consiguiente, no hay en él movimiento, como tampoco puede atribuírsele reposo, que de por sí requiere movimiento. Como consecuencia, todas esas expresiones que designan diversas clases de motilidad en los animales se aplican a Dios (¡exaltado sea!) de la manera susodicha [67], lo mismo que se le atribuye la vida, pues el movimiento es un accidente anejo al ser animado, y no hay duda que, excluida la corporeidad, quedan eliminadas todas las ideas de bajar, subir, andar, estar de pie, pararse, dar vueltas, estar sentado, permanecer, salir, entrar, pasar y otras semejantes. Sería superfluo extenderse más en esto, si no fuera por el arraigo logrado en la mente popular, y por tal motivo se impone dar una explicación a quienes se han propuesto un ideal de perfección humana y extirpar con cierta amplitud, como hemos hecho, tamaños errores, contraídos desde los años de la infancia.

67. Es decir, de conformidad con las ideas y el lenguaje del vulgo.

CAPITULO 27

[Continuación del capítulo precedente]

Onqelos, el prosélito, perfecto conocedor de las lenguas hebrea y siríaca (aramea), puso la máxima diligencia en eludir la corporificación de Dios, y, al efecto, cualquier apelativo que en la Escritura pudiera inducir a tal extremo lo interpreta conforme a su auténtico sentido. Siempre que se encuentra con alguno de esos términos indicativos de cualquier clase de movimiento, lo toma en su acepción de manifestación, aparición de una luz sensible, quiero decir, de la *Škînâ^h* o actuación de la providencia. Así, traduce *yērēd* Yhwh («bajará Yhwh», Ex 19,11) por «Yhwh se manifestará», y *wayēred* Yhwh («y descendió Yhwh», *ibid.* v. 20), por «Yhwh se manifestó», sin emplear el término «descendió». Igualmente, «Voy a bajar a ver» (Gn 18,21) lo vierte por: «Voy, pues, a manifestarme y ver»; y es lo habitual en su paráfrasis.

En cambio, traduce: «Yo bajaré contigo a Egipto» (Gn 46,4) literalmente, particularidad muy notable por cierto, que demuestra la alta categoría de aquel maestro y la excelencia de su versión, así como su pericia en entender las cosas como realmente son. Tal traducción nos revela asimismo un aspecto importante en la exégesis del Profetismo. Así, al principio de este relato (*ibid.* vv. 2-3) se dice: «Dios habló a Israel en visión nocturna, diciéndole: ¡Jacob, Jacob!... Y le dijo: Yo soy él... Yo bajaré contigo a Egipto». Ahora bien, como según el principio de la narración ocurre en visión nocturna, Onqelos no vaciló en traducir literalmente las palabras dichas en tal forma. Y con razón, pues lo expresado era la relación de una cosa, no de algo acaecido, como en: «Y descendió Yhwh sobre la montana del Sinaí» (Ex 19,20), referencia de un acontecimiento ocurrido en la realidad[68], por lo cual soslayó lo que parecería una forma de movimiento, substituyéndolo por la idea de manifestación. Pero en cuestiones de imaginación —me refiero al relato en cuestión—, lo dejó tal cual, cosa sorprendente. Con esto quedas advertido de que existe una gran diferencia entre lo dicho con referencia al sueño o visiones nocturnas y lo expresado simplemente, como: «Y la palabra del Señor vino sobre mí», o «El Señor me dijo».

También es posible, a mi juicio, que Onqelos interpretara aquí el término *'Ĕlohîm* por un «ángel», y, en consecuencia, no haya tenido reparo en traducir: «Yo bajaré contigo a Egipto». Ni te parezca reprobable que Onqelos haya entendido aquí *'Ĕlohîm* por un ángel, aunque le diga (a Jacob): «Yo soy *'Ĕlohîm*, el Dios de tu padre» (Gn 46,3), pues tales expresiones se usan también a veces con referencia a

68. Lit.: «La descripción o relación de lo acaecido en las cosas existentes».

un ángel. ¿No ves, por otra parte, lo que el interpelado manifiesta: «Y el ángel de Dios me dijo en el sueño: ¡Jacob! Y yo le respondí: Heme aquí» (Gn 31,11), y al final del coloquio las siguientes palabras: «Yo soy el Dios que se te apareció en Betel, donde ungiste tú un monumento y me hiciste el voto»? (*ibid.* v. 13). No hay duda que Jacob ofreció sus votos a Dios y no al ángel; pero en los relatos proféticos eso es muy frecuente, quiero decir que, al referir las palabras enunciadas por un ángel en nombre de Dios, la expresión es como si él mismo hablara. En todos ellos hay una omisión del *nomen regens*[69]. Es como si hubiera dicho: «Yo soy el enviado del Dios de tu padre; Yo soy el enviado del Dios que se te apareció en Betel», u otra fórmula semejante. Es de advertir que sobre la profecía y sus grados, así como sobre los ángeles, se hablará ampliamente, conforme al objetivo del presente Tratado.

CAPITULO 28

[Règel («pie»); sus acepciones; explicación de Ex 24,10]

El substantivo *règel* es un polivalente, que designa el «pie» (o planta del animal), p. ej.: «Pie por pie» (Ex 21,24), pero también se emplea en la acepción de «seguimiento», *v. gr.*: «Sal tú y todo el pueblo que va tras de tus huellas» (*ibid.* 11,8), es decir, que te «sigue». Úsase también con la significación de «causalidad», p. ej.: «Yhwh te ha bendecido a mi paso» (Gn 30,30); es decir, «por mi causa» o «en atención a mí», pues todo cuanto se hace en razón de algo, lo tiene por causa. Tal acepción es frecuente, p. ej.: «Al paso de los rebaños que llevo delante y al paso de los niños» (Gn 33,14). Así, el texto «Afirmaránse aquel día sus pies sobre el monte de los Olivos» (Zc 14,4) significa que «sus causas» subsistirán, a saber, los milagros que se harán ostensibles entonces en ese lugar y cuya causa es Dios (¡exaltado sea!), o digamos el autor[70]. Tal es la interpretación dada por Jonatán b. Uziel (¡la paz sea con él!) en estos términos: «Él se manifestará en su poder aquel día en el monte de los Olivos». Igualmente traduce por «su poder» todos los apelativos de miembros aprehensores o motores, porque todos ellos designan actos dimanantes de su voluntad.

En cuanto al texto «Bajo sus pies había como un pavimento de baldosas de zafiro» (Ex 24,10), Onqelos lo interpreta, como sabes, refiriendo a *kissē'* («trono») el pronombre afijado a *raglāw* («sus pies»), por eso traduce: «Y bajo el trono de su gloria». Comprende y admira

69. *Vid. supra*, cap. 21.
70. *Vid. supra*, cap. 13. Cf. *Corán* cap. 7, v. 52, citado por Ibn Falaquera.

cuánto se aleja Onqelos de la corporificación de Dios y de cuanto a ella puede inducir aun remotamente; pues no dice: «Y bajo su trono», dado que si se le atribuyera éste en su sentido obvio, resultaría que él se apoya sobre un cuerpo, con la corporeidad consiguiente, y, en consecuencia, atribuye el «trono» a «su gloria», es decir, a la *S*^{e}*kînā*^{h}, que es una «luz creada». Igualmente procede en la traducción de las palabras «Pues que alzó la mano contra el trono de Yhwh» (Ex 17,16), por «De Dios, cuya inmanencia está en el trono de su gloria». Análogamente puedes comprobar en el lenguaje usual entre los judíos la expresión «el trono de gloria».

Pero nos hemos desviado del asunto objeto de este capítulo, para ocuparnos de algo que se tratará. Volveré, pues, al tema del presente. Como decía, ya sabes el método exegético de Onqelos; pero su primordial empeño estriba en eludir el antropomorfismo, y no nos aclara qué es lo que percibieron los aludidos, ni qué es lo que se significa con tal alegoría. Igualmente en todos los pasajes similares soslaya esta cuestión, limitándose a eludir la corporificación, por ser materia demostrable, necesaria en la fe religiosa, y hace hincapié en ella [71], expresándose en consecuencia. Ahora bien, la elucidación de la alegoría es materia opinable, dado que su objetivo es variable. Por otra parte, son cuestiones sumamente recónditas, cuya penetración no se inscribe dentro de los fundamentos de la fe, ni es asequible al vulgo, por lo cual no se adentra en ese terreno. Pero nosotros, dado el objetivo de este Tratado, no podemos excusarnos de formular alguna interpretación. Insisto, pues, en que la expresión «bajo sus pies» entraña el sentido de «por su causa y en atención a él», como dejamos explicado. Lo que percibieron, pues, era la auténtica realidad de la «primera materia», que procede de él (¡exaltado sea!), como causa que es de su existencia. Fíjate bien en las palabras «como un pavimento de baldosas de zafiro». Si se hubiera referido al color, habría dicho: como la blancura o resplandor del zafiro; pero se añadió «obra» (pavimento de baldosas), porque la materia, como bien sabes, es siempre receptiva y pasiva en orden a su esencia, y no es activa sino *per accidens*, así como la forma es siempre activa de por sí y pasiva por accidente, según se enseña en los libros de física, y por tal motivo se dice, con respecto a la primera, «como una obra». En cuanto a «la blancura del zafiro», tal expresión se refiere a la transparencia, no al color albo, dado que la blancura del cristal no es una tonalidad cándida, sino simple diafanidad, como está demostrado en dichos libros de física [72]; puesto que si fuera un color, no traslucíría todos los demás, ni los recibiría. Así, pues, precisamente porque el cuerpo diáfano carece de toda coloración, es susceptible de recibirlas todas

71. Referencia al episodio de Ex 24,9-11, sobre la visión de los setenta ancianos denominados «los elegidos entre los hijos de Israel». Cf. *supra*, cap. 5.

72. *Vid.* Aristóteles, tratado *Del alma*, lib. II, cap. 7.

sucesivamente, como ocurre a la «materia prima», la cual de por sí carece de toda forma, razón por la cual puede recibirlas todas, una tras otra. Así, pues, la percepción de los susodichos fue la materia prima y su relación con Dios, a saber: que aquélla era la primera de sus criaturas, sujeta a generación y corrupción y él era quien la había originado de la nada [73]. Sobre esta cuestión volveremos más adelante [74]. Advierte que te es menester tal interpretación, aun concorde con la de Onqelos, el cual traduce: «Y bajo el trono de su gloria»; quiero decir que la materia prima se encuentra también, en realidad, debajo del cielo, llamado «trono», como queda dicho. Lo que sugirió esta notable interpretación y me dio pie para esta cuestión fue sencillamente una aseveración que encontré de R. Eliezer b. Hyrcanos, que verás en uno de los capítulos del presente Tratado. En suma, el objetivo de todo hombre inteligente ha de ser rechazar la idea de corporificación de Dios (¡exaltado sea!) y considerar todas esas percepciones como intelectivas y no sensoriales. Importa entenderlo así y recapacitarlo.

CAPITULO 29

[Verbo 'āṣāb («afligir(se), irritar(se)»; subst. *'èṣeb; sus acepciones, aplicado a Dios (Gn 6,6)]*

'Āṣab (o *'èṣeb*) es un término polivalente, que expresa el «dolor y sufrimiento», *v. gr.*: «Parirás con dolor hijos» (Gn 3,16). También designa la «ira», p. ej.: «Y su padre nunca se lo había reprochado» (1 Re 1,6); «Por estar muy enojado a causa de David» (1 Sm 20,34). Asimismo, «contrariar, rebelarse», p. ej.: «Se rebelaron y contristaron su santo espíritu» (Is 63,10); «Le provocaron en el desierto» (Sal 78,40); «... si mi conducta es rebelde» (Sal 39,24); «Todo el día abominan mis palabras» (Sal 56,6).

De conformidad con la acepción segunda o tercera, se ha dicho: «Y se dolió grandemente en su corazón» (Gn 6,6), cuya interpretación, a tenor del segundo significado, sería: «Dios estaba enojado contra ellos por causa de sus malas acciones». Respecto a la expresión «en su corazón», que reaparece en la historia de Noé: «Y Yhwh se dijo en su corazón» (Gn 8,21), atiende a su sentido: cuando se afirma del hombre «decía en su corazón», se trata de algo que él pensó, pero a nadie comunicó; e igualmente, siempre que se refiere a alguna

73. El verbo árabe del original, *bada'a*, en la primera y la cuarta forma implica la idea de creación *ex nihilo*.

74. *Vid.* II parte, cap. 26.

cosa querida por Dios, pero no transmitida a ningún profeta al tiempo en que el hecho se realizaba según su beneplácito, la expresión usada es: «Y Yhwh dijo en su corazón», al modo humano y conforme a la consabida norma de que «la Escritura se adapta al lenguaje humano»[75], lo cual es claro y manifiesto. Dado, pues, que sobre la rebelión de la generación del diluvio no hay constancia en la Escritura de mensajero alguno que les hubiera sido enviado, ni advertencia, ni amenaza de exterminio, se dijo al respecto que Dios estaba irritado contra ellos en su corazón. Igualmente cuando fue su voluntad que no hubiera otro diluvio, tampoco dijo a ningún profeta: «ve y anúnciales tal cosa»; por lo cual se dice: «en su corazón» (Gn 8,21).

Para interpretar las palabras «Se dolió grandemente en su corazón» conforme a la tercera acepción, habría que entenderlas en el sentido de «el hombre contrarió la voluntad de Dios a su respecto», dado que la voluntad se designa también por *lēb* («corazón»), como expondremos a propósito de la polivalencia de este vocablo[76].

CAPITULO 30

[Verbo 'ākal («comer»); *sus sentidos propio, metafísico e intelectual]*

El significado primitivo de este término en la lengua hebrea es «tomar alimento», hablando de los animales, y huelgan ejemplos. Después el uso lingüístico ha considerado dos aspectos en la manducación: uno, que la comida desaparece, quiero decir, que su forma se corrompe seguidamente; otro, que el animal crece por obra del alimento ingerido, por él continúa conservándose, prolonga su existencia y restaura todas sus fuerzas corporales. Con respecto a lo primero, se ha empleado metafóricamente el término en cuestión para todo lo que desaparece y se consume, y, en general, para cualquier remoción de forma, p. ej.: «Y la tierra de vuestros enemigos os devorará» (Lv 26,38); «Es una tierra que devora a sus habitantes» (Nm 13,32); «Seréis devorados por la espada» (Is 1,20); «¡Hasta cuándo no dejará de devorar la espada!» (2 Sm 2,26); «Y Yhwh encendió contra ellos un fuego que consumió una de las alas del campamento» (Nm 11,1); «Yhwh, tu Dios, es fuego devorador» (Dt 4,24), es decir, destruye a cuantos se le rebelan, como el fuego devasta todo lo que señorea. Este empleo del vocablo es frecuente. Cuanto a la segunda consideración, el verbo en cuestión se ha usado metafóricamente para expresar «el

75. *Vid. supra*, principio del cap. 26.
76. *Vid. infra.*, cap. 39.

saber, la instrucción» y, en general, las percepciones intelectuales mediante las cuales la «forma humana»[77] sigue conservándose en su estado más perfecto, al igual que el cuerpo, gracias a la comida, se mantiene en su mejor disposición; p. ej.: «Venid, comprad y comed...» (Is 55,1); «Escuchadme y comeréis lo bueno» (*ibid.* v. 2); «No hace bien comer demasiada miel» (Pr 25,27); «Come miel, hijo mío, que es buena, y el panal es muy dulce al paladar. Así es, sábelo, la sabiduría para tu alma...» (*ibid.* 24,13.14). También es corriente este empleo en el lenguaje de los Doctores; me refiero a la designación del saber mediante el verbo «comer», p. ej.: «Venid a comer carne grasosa en casa de Rabā». Dicen asimismo: «Siempre que en este libro se habla de comida o bebida, se entiende exclusivamente de la sabiduría», o bien, según algunos manuscritos, de la Torá[78]. De igual modo se denomina a menudo la ciencia por «agua», p. ej.: «Venid vosotros, los sedientos, venid a las aguas» (Is 55,1).

Tan usual ha venido a ser esta acepción y de tal extensión, en la lengua hebrea, que hasta substituye a la primitiva, y se ha recurrido asimismo a los vocablos «hambre» y «sed» para la ausencia de conocimiento y percepción, p. ej.: «Mandaré yo sobre la tierra hambre, no hambre de pan ni sed de agua, sino de oír la palabra de Yhwh» (Am 8,11); «Mi alma está sedienta de Dios, del Dios vivo» (Sal 42,3). Este empleo es frecuente. Jonatán b. Uziel (¡sobre él sea la paz!) el texto «Sacaréis con alegría el agua de las fuentes de la salud» (Is 12,3) lo traslada así: «Recibiréis con alegría una nueva doctrina de los elegidos entre los justos». Advierte que, de acuerdo con su interpretación, el agua designa la ciencia que se conseguirá en aquellos días, y el término «fuentes» lo equipara a «los principales de la congregación» (Nm 15,24), que son los sabios. Dice «los elegidos entre los justos» porque en la justicia estriba la verdadera salvación. Observa cómo interpreta cada palabra de este versículo en el sentido de «saber» y de «instrucción». Penétrate bien de esto.

CAPITULO 31

[Sobre la facultad de percibir lo inteligible y sus limitaciones]

Advierte[79] que hay cosas perceptibles que el humano intelecto está capacitado, por su naturaleza, para comprender; pero también, entre los

77. *Vid. supra*, cap. 1.
78. Referencia al Eclesiastés. El pasaje citado se encuentra en el *Midraš Rabba'*, sobre *Qôhèlet*, cap. III, v. 13.
79. *Vid.* final de este capítulo. «El autor, antes de finalizar sus explicaciones de los homó-

seres existentes en el ámbito de la existencialidad, hay entes y cosas que él es absolutamente incapaz de aprehender por razón de su naturaleza ni como quiera que sea, dado que semejante percepción le es totalmente inaccesible. Por otra parte, se dan en el ente particularidades que le son perceptibles, en tanto que otras escapan a su cognoscibilidad[80]. El hecho de que algo le sea inteligible no implica lo sea en su totalidad, pues también los sentidos tienen sus percepciones, que, sin embargo, no son viables a cualquier distancia. Lo propio acontece con todas las demás facultades corporales; así, p. ej., del hecho de que un hombre sea capaz de levantar dos quintales de peso no se sigue lo sea de diez. La superioridad de unos individuos con respecto a otros de nuestra especie, en el área de las percepciones sensorias y demás facultades corporales, es clara y patente a todo el mundo. No obstante, tiene su límite, dado que el objeto no se proyecta a una distancia o grado cualquiera. Lo propio acaece en el terreno de las aprehensiones intelectuales humanas, en que las diferencias son notables, en cuanto a capacidad, entre los individuos de la especie, lo cual es notorio y evidente por lo que a los científicos se refiere, y puede ocurrir que un individuo haga aflorar por su propia especulación tal noción que a otro le resulte totalmente incomprensible, hasta tal extremo que incluso tras prolijas explicaciones, con toda clase de aclaraciones y ejemplos, sigue inabordable a su mente, refractaria a su comprensión.

Con todo, tal diferencia de capacidad no es infinita, dado que la humana inteligencia tiene un límite infranqueable. Hay materias que el hombre reconoce inasequibles, y, por ende, renuncia a penetrarlas, convencido de su imposibilidad y de que son para él inaccesibles y fuera de su alcance. Así, p. ej., desconocemos el número de estrellas del firmamento y si su número es par o impar, como igualmente la numerosidad de las especies animales, de los minerales, de las plantas y seres semejantes. Por otra parte, hay cosas que el hombre apetece conocer; lo demuestra el hecho de que en todas las corporaciones científicas, de todos los tiempos, se ha manifestado un esfuerzo intelectual de captación e investigación de su realidad. En este terreno hay numerosas opiniones y desacuerdo entre los hombres de ciencia, lindantes con el escepticismo, dado que la inteligencia propende a la aprehensión de tales cosas; me refiero a su natural apetencia, y también porque cada uno se imagina haber encontrado un camino para el

nimos, que no reanuda hasta el cap. 37, entra en consideraciones generales sobre la facultad humana de percibir las cosas inteligibles, los límites de la misma dificultad de abordar los estudios metafísicos y necesidad de aceptar *a priori* determinadas doctrinas relativas a la naturaleza de la Divinidad, a fin de no confundirse respecto a ciertas expresiones en que la Escritura parece atribuir a Dios pasiones humanas» (Mk).

80. «El autor alude a las esferas y sus movimientos, cosas en parte demostrables y en parte hipotéticas, como indicará en otros lugares» (Mk).

conocimiento de la realidad en cuestión, siendo así que rebasa la capacidad del entendimiento humano la plena demostración. Es un hecho que la auténtica realidad entitativa es conocida mediante la demostración, en la cual no ha lugar a divergencias, ni repulsa, ni negación en aceptar lo probado, salvo que se trate de un ignorante, que se aferra a la llamada «contradicción apodíctica»[81]. A este respecto, encontrarás personas que discuten la esfericidad de la tierra y el movimiento circular de la esfera celeste y cosas de esa índole. A tal calaña de gente no nos referimos.

Los puntos sobre los que reina tal perplejidad son muy numerosos en el ámbito de la metafísica, pocos en la física y nulos en las matemáticas. Alejandro Afrodisio[82] afirma que las causas de disentimiento en determinadas cuestiones son tres: primera, el afán de sobreponerse y primar, que impide al hombre la percepción de la verdad en su autenticidad; segunda, la sutileza y obscuridad del objeto mismo debatido y la dificultad de captarlo; tercera, la ignorancia del perceptor y su impericia en aprehender incluso aquello que es perceptible. Tal es la sentencia de Alejandro. Hoy día se aduce una cuarta causa, no mencionada por él porque a la sazón no existía[83], y es: la costumbre y educación, dado que es connatural en el hombre sentir amor y atracción hacia aquello que le es familiar. Así, ves a los beduinos, a pesar de su desaseo, privados de placeres y mal alimentados, desagradarse de las ciudades, desdeñar sus atractivos y preferir el entorno al que están habituados a otro mejor, al que no lo están. En consecuencia, no se recrean con vivir en palacios y vestirse de seda, como tampoco en gozar de los baños, unturas y perfumes. Ocurre, asimismo, que el hombre se aficiona a las opiniones que le son familiares, en las que se educó y desea defenderlas, en tanto que siente repulsión hacia las opuestas. Por idéntica razón aparta su vista de la percepción de las

81. «El autor entiende por tal el razonamiento demostrativo basado en principios falsos, o sea el sofístico» (Mk).

82. Célebre comentarista de Aristóteles, que floreció a fines del siglo II principios del III (d. c) y gozó de gran autoridad entre los griegos y los árabes. Maimónides le cita una docena de veces, generalmente por su simple antropónimo, y en una famosa carta al traductor del *Mōrē*' le recomienda encarecidamente el estudio de los comentarlos de este Alejandro.

83. Se entiende, entre los griegos. Munk advierte: «El autor anticipa, con estas palabras, lo que poco despues dirá acerca de la poderosa influencia que ejerce sobre la mayoría de los hombres la lectura de los libros religiosos y la costumbre de tomar literalmente las palabras de la Escritura que encierran imágenes y alegorías. Esta causa de error —afirma— solamente se da en quienes creen en la autoridad de los libros sagrados y profesan una religión revelada por Dios. Sin embargo, esa fuente de error existía también entre los griegos, dado que la masa popular admitía como verdaderas las fábulas mitológicas. El mismo Aristóteles alude en diversos lugares a la fuerza del hábito y las creencias, que constituyen a veces un obstáculo para el conocimiento de la verdad» (Mk). También el poeta latino Lucrecio, autor del poema didáctico *De rerum natura*, combatió enérgicamente las supersticiones y el temor religioso. En un orden superior, *vid.* II Cor, caps. 3 y 4. Por lo demás, recuérdese que «temor de Dios» en el lenguaje bíblico significa pura y simplemente *religiosidad*.

CAPITULO 34

[Cinco causas que impiden el estudio directo de las verdades metafísicas]

Las causas que cohíben la iniciación de la enseñanza por los temas metafísicos y el despertar la afición hacia aquello que la merece, así como su presentación a la masa, son cinco.

PRIMERA CAUSA: Dificultad, sutileza y profundidad de la materia en sí misma, según lo dicho: «Lejos se queda lo que estaba lejos y profundo; lo profundo, ¿quién lo alcanzará?» (Ecl 7,24); y también: «Pero la sabiduría, ¿dónde hallarla?» (Jb 28,12). No procede, por tanto, dar comienzo a la instrucción por lo más arduo y abstruso. Uno de los símbolos más difundidos en nuestro pueblo es la comparación de la ciencia con el agua[89]. Los Sabios (¡la paz sea con ellos!) explicaron diversos conceptos por medio de ese simbolismo; p. ej.: «El que sabe nadar extrae perlas del fondo del mar; y el que no sabe, se ahoga; por eso solamente se arriesga a nadar quien se haya ejercitado en la natación».

SEGUNDA CAUSA: Común deficiencia mental en los comienzos, dado que el hombre no alcanza desde un principio su última perfección, existente en él sólo «en potencia», y en los inicios le falta «el acto». Así, se dice: «Y como pollino de onagro nace el hombre» (Jb 11,12). Ahora bien, el hecho de poseer algo en potencia no implica necesariamente su paso al acto; a veces se queda en su primera fase imperfecta, bien por determinados obstáculos, o por falta de ejercitación en aquello que transforma la potencia en acto, conforme a la sentencia: «No son muchos (TH; LXX, Vg y vers. «los ancianos») los sabios» (*ibid.* 32,9), y por boca de los Sabios (¡bendita sea su memoria!): «He visto personas de alto rango, pero pocos lo son»[90], porque los obstáculos para la perfección son muy numerosos, y las preocupaciones que la empecen, en profusión; ¿cuándo, pues, se podrá lograr esa perfecta disposición y holgura imprescindibles para el estudio, que transforma en acto lo que el individuo posee en potencia?

TERCERA CAUSA: Larga duración de los estudios preparatorios. El hombre experimenta un deseo natural de llegar hasta las cimas, y a menudo se hastía de los preliminares, mostrándose reacio a su prosecución. Recuerda, no obstante, que si fuera factible alcanzar el tér-

89. *Vid supra*, final del cap. 30.

90. Es un dicho atribuido a Simeón ben Yohay. *Vid. Talmud babilónico*, tr. *Sukkā*, fol. 43 b, y *Sanhedrín*, fol. 97 b.

mino sin los precedentes estudios preparatorios, éstos ya no serían tales, sino meros divertimientos y futilidades. Si despiertas a uno cualquiera, como se despabila al que se halla durmiendo, preguntándole, p. ej., si desea de inmediato adquirir conocimiento sobre las esferas celestiales, su número y configuración, y cuál es su contenido; qué son los ángeles, cómo fue creado el mundo en su conjunto y cuál es su finalidad, según la disposición recíproca de sus componentes; qué cosa es el alma y cómo ha aparecido en el cuerpo, si el es separable de éste, cómo y por qué procedimiento y en qué condiciones, y otras averiguaciones semejantes, tal individuo se pronunciaría, sin duda alguna, afirmativamente, sentiría un deseo natural de saber cómo son en realidad las cosas, pero querría calmarlo y llegar al conocimiento de todo eso con dos o tres palabras que tú le dijeras. Sin embargo, si le impusieras la obligación de suspender su ocupación durante una semana hasta que pudiese comprender todo ello, no lo haría, contentándose con elusivas fantasías que aquietasen su espíritu, y sentiría contrariedad al oír que hay cosas cuyo conocimiento requiere cantidad de nociones previas y prolongadas investigaciones.

Tú sabes que esas materias están ligadas entre sí, pues nada hay en el orden ontológico fuera de Dios (¡exaltado sea!) y todas sus criaturas, las cuales abarcan todo lo existente, aparte de él. Más aún, no hay otra vía para aprehenderle, si no es por sus obras, que pregonan su existencia y cuanto acerca del mismo debe creerse, o sea, lo que debe afirmarse o negarse con respecto a él. Se impone, por tanto, la ineludible necesidad de examinar todos los entes tal como son, a fin de recabar verdaderos y ciertos principios en orden a toda clase de seres, que puedan servirnos en nuestras investigaciones metafísicas. En efecto, cuántos principios pueden educirse de la naturaleza de los números y de las propiedades de los cuerpos geométricos, concernientes a determinados aspectos que debemos descartar de la Divinidad (¡exaltada sea!), negación que nos aclara no pocos conceptos. En cuanto a los problemas astronómicos y físico-naturales, me figuro no encontrarás dificultad alguna para comprender la relación del Cosmos con la divina Providencia, tal como en realidad es, y no según nuestra fantasía. Hay asimismo muchas cuestiones especulativas que, aun no ofreciéndonos principios aprovechables para dicha ciencia, ejercitan, no obstante, el espíritu y le habitúan al arte de la demostración y conocimiento de la verdad en cuanto a su esencia, eliminando el confusionismo reinante en la mayoría de los espíritus especulativos, que induce al error de confundir lo accidental con lo esencial, además de erradicar las falsas teorías resultantes. Añádase que coadyuvan a concebir dichas otras materias según su verdadera naturaleza, aunque estén al margen de la metafísica, y no dejan de prestar su utilidad en ciertos prolegómenos a esa ciencia. Es, por tanto, indispensable que quien aspira a la perfección humana se instruya, ante todo, en la lógica, después, gradualmente, en las matemáticas, asimismo en las ciencias na-

turales y, finalmente, en la metafísica. No pocos se estancan en alguna de esas ciencias, e incluso, aun cuando no desistan, la muerte los sorprende estando todavía en los preliminares. Por consiguiente, si renunciáramos absolutamente a una opinión transmitida por autoridad tradicional y nos fuéramos orientando certeramente en algún aspecto por el simbolismo, obligados a formarnos una idea cabal mediante definiciones esenciales, admitiendo únicamente, en virtud de la demostración, aquello que debe aceptarse como verdadero, lo cual sería imposible sin los susodichos largos estudios preparatorios, resultaría que la mayor parte de los hombres se morirían sin saber si existe un Dios para todo el universo o no existe, y mucho menos se le atribuiría una providencia o se le consideraría inmune de imperfección. Nadie estaría a salvo de semejante desgracia, salvo quizá «uno de una ciudad, o dos de una familia» (Jr 3,14). En cuanto a los escasos que figuran entre «los restos que Yhwh llama» (cf. Jl 3,5 TH)[91], no alcanzarán la perfección, último objetivo, sino después de los susodichos estudios preliminares. Ya Salomón declaró que éstos son imprescindibles y que es imposible alcanzar la verdadera sabiduría si no es una vez dominados. Dice así: «Si el filo se embota y no se aguza, hay que poner más esfuerzo; pero la sabiduría da el remedio» (Ecl 10,10); y también: «Escucha el consejo y acoge la corrección, para hacerte así sabio en lo futuro» (Pr 19,20).

Otra razón que persuade la adquisición de los conocimientos elementales es el hecho de que si uno pretende dominar a toda prisa una rama del saber, se ve asaltado por numerosas dudas, y se percata con igual celeridad de las objeciones, quiero decir, cómo minar una determinada doctrina, al igual que ocurre con el derrumbamiento de un edificio. En efecto, no se pueden consolidar los asertos ni enuclear las dudas, sino mediante ciertos principios tomados de esos estudios preliminares. Por tanto, quien se lanza por el camino de la especulación sin tal bagaje es como quien emprende una carrera a todo correr para llegar a un sitio, y, en la caminata, se cae a un pozo muy hondo, de donde no puede salir y allí fenece. Más le habría valido no correr y quedarse tranquilamente donde estaba. Salomón, en los Proverbios, describe prolijamente el talante de los perezosos y su incapacidad, como alegoría aplicable a la incapacidad para la adquisición del saber. Refiriéndose al que apetece llegar hasta el fin, y, sin esfuerzo para imponerse cumplidamente en los conocimientos que capacitan para esas metas, se contenta con el deseo, dice así: «Los deseos matan al haragán, porque sus manos no quieren trabajar. Hay quien está siempre codiciando, pero el justo da con largueza» (Pr 21,25-26).

91. Es decir, el exiguo número de los elegidos; son palabras tomadas de Jl 3,5. En otro orden de cosas, aunque no sin alguna relación con esto, cabe recordar el pasaje de Mt 20,16: «Son muchos los llamados y pocos los escogidos», sentencia varias veces repetida, que —dicen los traductores N. C.— «debía de ser un proverbio».

Quiere decir, con estas palabras, que si su deseo le mata es porque no realiza ningún esfuerzo ni hace nada por calmarlo; no va más allá de un anhelo ardiente, y aspira a unos logros para cuya consecución le falta el adecuado instrumento. Más le valiera renunciar a tales apetencias. Observa ahora cómo el final de la alegoría explica su principio: «pero el justo da con largueza», donde el término «justo» no puede contraponerse a «haragán», sino en el sentido que hemos expuesto. En efecto, quiere significar que «justo», entre los hombres, es aquel que otorga a cada cosa lo que le es debido, y, por ende, dedica todo su tiempo al estudio, sin reservarse nada para lo demás. Es como si hubiera dicho: «pero el justo dedica todo su tiempo a la ciencia sin reservarse nada», expresión semejante a esta otra: «No des a las mujeres tu vigor» (Pr 31,3). La mayoría de los hombres de ciencia —me refiero a los que tienen reputación de tales— adolece de ese achaque: inquirir los últimos términos y poner cátedra sobre ellos, sin preocuparse de los estudios preparatorios. Los hay que, por efecto de la ignorancia y afán de preeminencia, llegan al extremo de vituperar tales estudios, que son incapaces de captar o demasiadamente desidiosos en asimilar, y, en consecuencia, se empeñan en demostrar que son perjudiciales y, al menos, inútiles. Sin embargo, a poco que se reflexione, la verdad aparece clara y manifiesta.

CUARTA CAUSA: Radica en las disposiciones naturales. Queda expuesto, e incluso probado, que las virtudes morales son la base de las racionales[92], y la adquisición de las verdaderamente tales, quiero decir, la perfecta racionalidad, solamente es factible al hombre respetuoso con la moral, ponderado y sereno. No obstante, abundan los individuos de innata disposición temperamental, incompatible con la perfección ética. Tal, p. ej., el que por naturaleza tiene un corazón extremadamente caliente, y le es imposible refrenar la cólera, a pesar de sus duros esfuerzos por dominarse. Otro, cuyos testes son de temperamento cálido y húmedo, de fuerte contextura, cuyos vasos seminales segregan abundante semen, difícilmente será casto, aun sometiendo su alma a la más severa ascesis. Igualmente encontrarás ciertos individuos volubles y atolondrados, cuyos gestos agitados y desenvueltos delatan una complexión viciosa y un temperamento torcido, difícilmente analizable. Esas clases de personas están al margen de la perfección, y razonar con ellas sobre estas materias constituiría una necedad por parte de quien lo intentara. Porque, como bien sabes, la ciencia que nos ocupa no es como la Medicina o la Geometría y, por razones ya expuestas, no todos están capacitados para su comprensión. En consecuencia, se impone una preparación ética antes

92. Sobre la división aristotélica de las *virtudes en morales y racionales o intelectuales*, *vid. Ética a Nicómaco*, lib. I, cap. 13, lib. II, cap. 4 y s., lib. IV, cap. 2. *Item* Maimónides, en los *Ocho capítulos*, que encabezan su comentario al tratado *'Abôt*, cap. II.

de abordarla, hasta alcanzar una rectitud y perfección extremas, «porque el perverso es abominado de Yhwh, que sólo tiene sus intimidades para con los justos» (Pr 3,32), Por tal motivo se desaconseja su enseñanza a los jóvenes, que, por su natural bullente y preocupaciones propias de la edad, serían incapaces de asimilarla, hasta tanto que esa llama perturbadora se apacigüe y hayan alcanzado la calma y serenidad, y sometido sus corazones con humildad en la esfera de su temperamento. Entonces ellos mismos ansiarán sublimarse a ese alto grado en que se cifra la percepción de Dios (¡exaltado sea!), cual es la que entraña la ciencia metafísica, designada con la denominación de *Ma'ăśēh merkābāh* («Relato del carro celestial»), de conformidad con lo que dice la Escritura: «Yhwh está próximo a los contritos de corazón» (Sal 34,19), y también: «Yo habito en un lugar elevado y santo, pero también con el contrito y humillado» (Is 57,15). Por esta razón, comentando en el Talmud la sentencia misnaica «Se le transmitirán los primeros elementos», agregan: «Solamente se transfieren esos elementos primarios a un presidente de Tribunal, y esto, si tiene el corazón contrito», significando la humildad, sumisión y profunda piedad unidas a la ciencia. En el mismo pasaje se dice: «Los misterios de la Torá únicamente se transmiten a un hombre de consejo, sabio pensador y sentencioso», cualidades que requieren, a buen seguro, una predisposición natural. ¿No sabes que hay individuos de menguado criterio, aun siendo de privilegiada inteligencia? Otro, en cambio, se caracteriza por su certero juicio y habilidad en el manejo de los asuntos políticos: es el conocido como «consejero» (u hombre de consejo); y, sin embargo, pudiera darse el caso de que no alcanzara a comprender determinada noción intelectual, aun de índole elemental, y hasta ser un obtuso al respecto, carente de recursos ingeniosos, según lo dicho: «¿De qué sirve el dinero en manos del necio? ¿Podrá comprar la sabiduría? No tiene sentido» (Pr 17,16). También hay quien posee gran inteligencia y perspicacia, capaz de expresar los conceptos más abstrusos en términos concisos y coherentes, el llamado «sentencioso», pero que no ha podido dedicarse de lleno a su ilustración. Pero aquel que «de hecho» completó su instrucción es el llamado «sabio pensador». «Cuando él habla —dicen los doctores—, todos enmudecen». Observa cómo, citando textos autorizados, han condicionado la perfección del individuo a su dominio de las formas de régimen político y las ciencias especulativas, amén de la perspicuidad natural, capacidad intelectiva y el don de una acertada elocución, al exponer los temas de un modo sugestivo; sólo así «se le comunican los secretos de la Torá».

En el mismo pasaje se cuenta: «Cuando R. Yohanán dijo a R. Eleazar: «Ven, voy a enseñarte el "Relato de la *merkābā*", éste le contestó: Todavía no soy viejo», como si dijera: no tengo edad suficiente, y me siento con la natural efervescencia y veleidad juvenil. Ves, por consiguiente, que señalan como condición la edad, además de las susodichas cualidades; ¿cómo pues, consagrarse a tales estudios, en mezcolanza con la masa de las mujeres y los niños?

QUINTA CAUSA: La ocupación requerida por los menesteres corporales, constitutivos de la «primaria perfección», particularmente cuando se junta el cuidado de mujer e hijos, y aún más si a eso se añade el afán por las superfluidades de la vida, que, debidó a la vituperable conducta y malas costumbres, han llegado a ser una necesidad natural ineludible. En consecuencia, aun tratándose del hombre perfecto, tal como le hemos descrito, si se encuentra absorbido por esos menesteres, y *a fortiori* si no son necesarios y los codicia con ardor, las aspiraciones especulativas se debilitarán y hundirán, las buscará con flojedad, a ratos y sin interés. En tales condiciones, ni siquiera llegará a percibir lo que le es asequible, o su percepción será confusa, con mezcla de incapacidad.

Resultado de todas estas causas es que dichas materias solamente son aptas para un corto número de individuos aislados y selectos, no a la masa, las cuales, por tal motivo, deberán sustraerse al principiante, e impedirle su acceso a las mismas, al modo como se evita dar a un niño pequeño alimentos crasos o que levante pesos onerosos.

CAPITULO 35

[Todos deben saber que Dios es incorpóreo y exento de pasiones]

No pienses que todo cuanto dejamos dicho en los capítulos precedentes, respecto a la importancia y obscuridad del tema, su dificultad de aprehensión y su reserva de la masa común haya de aplicarse también a la negación de la corporeidad de Dios y su exención de pasiones. Nada de eso; al contrario, así como es conveniente enseñar a los niños y divulgar en las masas que Dios (¡glorificado y honrado sea!) es «uno» y no hay que adorar a ninguno otro fuera de él, de igual manera es menester aprendan, por la autoridad tradicional, que Dios no es un cuerpo y no existe absolutamente ninguna similitud bajo cualquier aspecto entre él y sus criaturas, que la existencia de éstas no guarda semejanza con la de él, ni su vida con la de los seres vivientes, como tampoco su ciencia con la de quienes son cognoscitivos, y aceptar el dogma de que la diferencia entre él y ellos no se reduce a un más o menos, sino a la naturaleza de la existencia.

Quiero decir que debe inculcarse en la mente de todos que nuestro conocimiento o nuestro poder no difieren del suyo cuantitativamente, o en que uno sea mayor y más fuerte, y el otro menor y más débil, u otros aspectos semejantes, dado que dichos conceptos son idénticos en

especie y una misma definición los abarca. Igualmente toda relación sólo es viable entre dos cosas específicamente idénticas, como asimismo se explica en las ciencias físicas. Ahora bien, todo lo atribuible a Dios (¡exaltado sea!) se distingue de nuestros atributos en todos los aspectos, de suerte que es inviable una misma definición para unos y otros, como igualmente, según explicaré, el término «existencia»; únicamente puede aplicarse en sentido equívoco a la de él, y a la de los demás seres. Esta dosificación del conocimiento será suficiente para imbuir en el espíritu de los niños y del vulgo que existe un Ser perfecto, que no es un cuerpo ni facultad alguna corpórea, sino la Divinidad, inasequible a cualquier clase de imperfección y, en consecuencia, exento de pasividad.

Por lo que se refiere a los «atributos» y cómo deben descartarse de Dios y la significación de los que le son atribuibles, así como también la manera en que fueron por él creadas las cosas, su manera de gobernar el mundo y cómo es su Providencia en orden a todo lo que cae fuera de él, cómo deben entenderse su «voluntad», su «percepción», su «ciencia de todo lo que abarca», y asimismo la noción de «profecía» y sus diferentes grados, y, en fin, el concepto de sus nombres, que, a pesar de ser numerosos, designan uno y mismo Ser, todo eso hay que reconocer son materias abstrusas. En realidad, son los «misterios de la Torá», los «secretos» constantemente aludidos en los libros de los profetas y explanaciones de los Sabios (¡bendita sea su memoria!). Son materias de las cuales solamente deben enseñarse los primeros rudimentos, según dejamos dicho, y, aun esto, a personas de las características descritas.

En cambio, la negación de la teoría de la corporalidad de Dios y el descarte de su semejanza con las criaturas y sujeción a pasiones, son materias que deben exponerse con claridad a todos, en la medida de su capacidad, e inculcarse como tradición a los niños, mujeres, obtusos y carentes de disposición natural, al modo como aprenden, como tradición, que Dios es «uno», que es eterno y nadie fuera de él debe ser adorado. En efecto, no hay «unidad» sino descartando la teoría de la corporeidad, dado que el cuerpo no es «uno», sino un compuesto de materia y forma, que, por definición, son «dos», y asimismo es divisible, sujeto a partición. Si una vez iniciados en esta doctrina y a ella habituados, en ella educados y hechos mayores, se sienten presa de la perplejidad con respecto a textos de los libros proféticos, se les explicará su sentido, iniciándoles en su exégesis, llamando su atención acerca de la polivalencia y acepción figurada de los diversos términos, hasta que se convenzan de la unidad de Dios y veracidad de los libros proféticos. Ahora bien, si alguno se muestra reacio a comprender dicha interpretación de los textos y a la posibilidad de identidad de términos con diferencia de significación, se le advertirá: «La interpretación de este texto es patente a los hombres de ciencia. No obstante, tú debes saber que Dios (¡honrado y glorificado sea!) no es un cuerpo

y es impasible, porque la pasividad implica un cambio y él (¡exaltado sea!) es inmune a toda mutación, en nada se parece a todo cuanto hay fuera de él, ni cabe incluirle con tales seres absolutamente en ninguna definición común. Sepas, por consiguiente, que todo discurso profético es verdadero y tiene su interpretación en sentido alegórico». Con semejante individuo no se procederá más allá; pero en ningún caso se dará entrada a la creencia de la corporeidad de Dios, ni nada relacionado con el cuerpo, como no se dará a la idea de la inexistencia de Dios, o a la asociación[93] o culto de otro cualquiera distinto de él.

CAPITULO 36

[Sentido de las expresiones «agradar» e «irritar a Dios», su «cólera, enemistad, etc.»]

Cuando hable de los «atributos», yo te explicaré en qué sentido se dice que Dios «se complace» o «se irrita o encoleriza» por tal cosa, pues en ese mismo se indica, con respecto a ciertas personas, que Dios «ponía sus delicias en ellas», o «se mostraba airado o enojado». Pero no es ése el tema del presente capítulo, sino lo que seguidamente te voy a exponer.

Repasando todo el Pentateuco y los libros de los Profetas, encontrarás que las expresiones de «cólera, enojo, irritación y celo» se usan exclusivamente referidas a la idolatría, como también que únicamente se llama «enemigo de Dios, hostil o adversario» suyo al idólatra. Así, leemos, p. ej.: «... y desviándoos sirváis a otros dioses... porque la cólera de Yhwh se encendería contra vosotros» (Dt 11,16-17); «Y la cólera de Yhwh, tu Dios, se encendería» (*ibid.* 6,15); «Irritándole con las obras de vuestras manos» (*ibid.* 31,29); «Ellos me han provocado con no-dioses, me han irritado con vanidades...» (*ibid.* 32,21); «Porque... es un Dios celoso...» (*ibid.* 6,15); «¿Por qué, pues, provocaron mi ira con sus ídolos?» (Jr 8,19); «Y se irritó, hastiado por sus hijos y sus hijas» (Dt 32,19); «Y se ha encendido el fuego de mi ira» (*ibid.* v. 22); «Yhwh se venga de sus enemigos y es inflexible para sus adversarios» (Nah 1,2); «Retribuye en cara al que le aborrece» (Dt 10); «Hasta que haya arrojado de ante sí a sus enemigos» (Nm 32,21); «... que eso lo detesta Yhwh tu Dios» (Dt 16,22); «Cuanto hay de aborrecible y abominable a Yhwh» (*ibid.* 12,31). Innumerables son las referencias de este género; si vas haciendo su recuento en todos los Libros, comprobarás que es como te he dicho.

La reinsistencia de los libros proféticos al respecto está motivada

93. Es decir, la idea de seres asociados a él, que representan el dualismo o el politeísmo.

porque se trata de un falso concepto relacionado con Dios (¡exaltado sea!): me refiero a la «idolatría». Si uno cree que Zaid está de pie, cuando está sentado, su desvío de la verdad no es comparable al de quien pensara que el fuego se encuentra bajo el aire, o el agua bajo la tierra[94], o que la tierra es plana y cosas semejantes. Esta segunda desviación de la realidad tampoco sería como la de quien se figura que el sol está compuesto de fuego o que el firmamento es un hemisferio y cosas del mismo jaez. Este tercer camino de la verdad tampoco se parece al de quien supone que los ángeles comen y beben y otras cosas por el estilo. Finalmente, este cuarto alejamiento de la genuinidad tampoco es equivalente al de quien está convencido de que debe adorarse algo distinto de Dios. La razón es que según se refiera la ignorancia o falsa creencia a un objeto más relevante, quiero decir, que ocupa un rango de mayor importancia en el Ente, revisten superior importancia que si se relacionan con lo situado en un grado inferior. Por «falsa creencia» entiendo la convicción de que una cosa es lo contrario de su realidad; por «ignorancia», que se desconoce aquello que es posible conocer. Por consiguiente, la nesciencia de aquel que no sabe la medida de un cono o la esfericidad del sol, no es equiparable con la de quien ignora si Dios existe o no hay deidad en el universo; como tampoco la equivocada creencia de quien diera por seguro que el cono de un cilindro equivale a la mitad de éste, o que el sol es un disco, no sería equivalente a la de quien pensara hay más de una Divinidad.

Bien sabes que quienes se entregan al culto de los ídolos no lo hacen convencidos de que no existe divinidad fuera de éstos, pues nunca hombre alguno en el pasado se imaginó, ni se imaginará ninguno de las futuras generaciones, que la imagen por él forjada de metal, piedra o madera haya creado el cielo y la tierra. Más bien se la adora por consideración a que es una representación de algo que actúa como intermediario entre nosotros y Dios, como claramente lo declara la Escritura: «¿Quién no te temerá, Rey de las naciones?...» (Jr 10,7); y en otro pasaje: «Y en todo lugar ha de ofrecerse a mi nombre un sacrificio humeante...» (Ml 1,11), aludiendo a lo que ellos consideran como la Causa Primera. Ya expusimos esto en nuestra obra mayor[95], y es cosa que nadie entre nuestros correligionarios pone en duda. Pero, dado que esos infieles, a pesar de creer en la existencia de la Divinidad, aplicaban su falsa creencia a algo solamente debido a Dios, es decir, a la prerrogativa del culto y veneración reservados únicamente a Dios (¡exaltado sea!), conforme a la Escritura: «Adorarás a Yhwh...» (Ex 23,25), a fin de que su existencia quede bien afianzada en la creencia del pueblo.

94. «Sabido es que, según Aristóteles, los cuatro elementos tienen sus regiones particulares: son esferas que se envuelven unas a otras, como las de los planetas. La tierra está rodeada por el agua, ésta por el aire, el cual, a su vez, lo está por el fuego. *Vid. La Física*, lib. IV, cap. 5, y el tr. *Del cielo*, lib. IV, cap 5. Cfr. *item infra*, cap. 72» (Mk).

95. *Vid. Mišnê Tôrâ*, de Maimónides, lib. I, tr. *De la idolatría*, cap. I.

Ahora bien, ellos acreditaban ese deber en favor de algo que está fuera de él, lo cual minaba la fe en su existencia (¡exaltado sea!) entre la masa popular, porque ésta solamente capta las prácticas cultuales, no su significación ni la autenticidad del Ser a quien adoran, lo cual los hacía fatalmente merecedores del exterminio, conforme a la sentencia: «No dejarás con vida a nada de cuanto respira» (Dt 20,16). La razón aducida no es otra sino erradicar esa errónea teoría, para que no corrompa a los demás, según proclama la Escritura: «Para que no aprendáis a imitar...» (*ibid.* v. 18). A ésos se les ha llamado «enemigos, adversarios, hostiles», afirmando que quien así obra provoca el celo, la ira y la cólera divinas. ¿Cuál será, pues, la situación de aquel cuya incredulidad recae sobre su esencia misma (¡exaltado sea!), y cuya creencia consiste en imaginársele el reverso de lo que es, es decir, que no cree en su existencia, o cree que son dos, o que es corpóreo o sujeto a pasiones, o le atribuye alguna imperfección? Un hombre tal es sin duda alguna más reprensible que quien adora a un ídolo, considerándole como un intermediario, o dotado de la facultad de «obrar el bien y el mal».

Has de saber tú, hombre tal, que prestando asentimiento a la corporeidad de Dios, o a alguna de las condiciones corporales, «provocas su celo, le irritas, enciendes el fuego de su cólera, eres su adversario, enemigo, hostil», en mayor grado que quien se entrega a la idolatría. Si se te ocurriera la idea de que quien cree en la corporeidad podría tener la excusa de haber sido educado así, o por su ignorancia o insuficiencia mental, deberías pensar lo propio de aquel que practica la idolatría, pues solamente lo hace por ignorancia o educación: «conservan la costumbre de sus padres». Si, con respecto al primero, dijeras que el sentido literal de la Escritura induce a la duda, debes saber que un idólatra es igualmente arrastrado a su culto por fantasías y falsas ideas. En consecuencia, no admite disculpa quien siendo de por sí incapaz de reflexionar, no acepta la autoridad de los pensadores que se consagran a la investigación de la verdad; porque, ciertamente, yo no acuso de descreído al que no descarta la corporeidad por medio de la demostración; en cambio, sí considero tal a quien no admite su negación, máxime teniendo la paráfrasis de Onqelos y la de Jonatán b. Uziel (¡la paz sea con ellos!), que tanto empeño pusieron por eliminar el antropomorfismo de Dios. Éste era el propósito del presente capítulo.

CAPITULO 37

[Polivalencia del término pānîm *(«faz, rostro»); aplicado a Dios]*

Pānîm es un término polivalente, sobre todo en su sentido translaticio, y significa, ante todo, la «faz, cara, rostro, semblante» de todo animal;

así, p. ej.: «Demudados y amarillos todos sus rostros» (Jr 30,6); «¿Por qué tenéis hoy mala cara?» (Gn 40,7). Este uso es frecuente. También tiene la acepción de «cólera», *v. gr.*: «Su semblante no continuó siendo el mismo» (1 Sm 1,18). A este tenor se ha empleado a menudo para expresar la «cólera» y la «indignación» de Dios, p. ej.: «La cólera de Yhwh los dispersó» (Lm 4,16); «La cólera de Yhwh contra los que obran el mal» (Sal 34,17); «Mi cólera se irá y te daré descanso» (Ex 33,14); «Yo me volveré contra él y contra su parentela» (Lv 20,5). Los ejemplos son numerosos. Indica asimismo la presencia de una persona y el sitio que ocupa, *v. gr.*: «Frente a todos sus hermanos» (Gn 25,18); «Yo seré glorificado ante todo el pueblo» (Lv 10,3), cuyo sentido es: «en su presencia»; «... si no te maldice en tu rostro» (Jb 1,11), es decir, «en tu presencia, estando tú delante». De acuerdo con esta significación se dijo: «Yhwh hablaba a Moisés cara a cara» (Ex 33,11), a saber: «en presencia uno de otro, sin intermediario», como se dice en otro lugar: «Ven, que nos veamos las caras» (2 Re 14,8), y asimismo: «Yhwh nos habló cara a cara» (Dt 5,4), lo que, en otro pasaje, se ha expresado en estos términos: «Y oísteis bien sus palabras, pero no visteis figura alguna, sólo se manifestó su voz» (*ibid.* 4,12). Es lo que se entiende por «cara a cara», lo mismo que por las palabras «Yhwh hablaba a Moisés cara a cara» no se ha expresado sino lo que en otro lugar se dice sobre la forma de hablarle: «Oía la voz que le hablaba» (Nm 7,89). Queda, pues, bien claro para ti que la expresión «carà a cara» da a entender oír la voz sin intermedio de un ángel. El mismo sentido presencial indican las palabras «Pero mi faz no la verás» (Ex 33,23), es decir, la auténtica realidad de mi existencia es inaprehensible.

Pānīm es también un adverbio de lugar («delante»), en árabe *'imām* (o *bayna yadayka*, «en tu presencia», lit.: «entre tus manos») y se usa con frecuencia referido a Dios (¡exaltado sea!), p. ej.: «Delante de Yhwh» (Gn 18,22). Ese mismo sentido se da a las palabras «mi faz no la verás» (*supra*) en la interpretación de Onqelos, en estos términos: «Y los que están delante de mí no podrán ser vistos», indicando que hay también seres superiores creados, que el hombre no puede percibir en su realidad, y son «las inteligencias separadas»[96], a las que se ha relacionado con Dios, como presentes de un modo constante «delante de él y en su acatamiento», porque el poder de la Providencia vela de continuo sobre ellas. Lo que sí puede aprehenderse en su realidad, según el susodicho, me refiero a Onqelos, son las cosas que están, en el Ser, por debajo de aquéllas, cuales son las dotadas de

96. «Es decir, las *Inteligencias de las esferas* o espíritus superiores y abstractos, que, según los filósofos árabes, al igual que los escolásticos, presiden las diferentes esferas celestes, y creían que Aristóteles había designado con la denominación de «cosas separadas» (tr. *Del alma*, lib. III, cap. 7). *Vid. item* Alberto Magno, *Parva naturalia*, "De motibus animalium", lib. I, cap. 4. *Item*, II parte, cap. 4 de la presente obra» (Mk).

«materia y forma»[97], de las cuales dice el mismo: «verás lo que hay a mis espaldas», es decir, aquellos seres de los cuales, por decirlo así, yo me aparto, dejándolos detrás de mí, para indicar, en alegoría, su alejamiento de la existencia de Dios (¡exaltado sea!). Más adelante[98] verás mi interpretación de la petición formulada por Moisés, nuestro Maestro (¡la paz sea sobre él!).

Otrosí, *pānīm* es adverbio de tiempo, con la significación de «antes» o «en otro tiempo», *v. gr.*: «Había en Israel...» (Rt 4,7); «En tiempos antiguos fundaste la tierra» (Sal 102,26).

Finalmente, *pānîm* encierra asimismo la acepción de «consideración, atención (o cuidado)», p. ej.: «Ni favoreciendo al pobre» (Lv 19,15); «El grande» (el hombre de respeto, lit.: de alto continente o semblante) (Is 3,3); «Que no hace acepción de personas» (Dt 10,17), y numerosos otros ejemplos. También con esa significación se ha dicho: «Que haga resplandecer su faz sobre ti y te otorgue su gracia» (Nm 6,25), equivalente a que la «Providencia» nos acompañe.

CAPITULO 38

[El término 'aḇôr («dorso, espalda»);
sus acepciones, especialmente en Ex 33,23]

'Āḇôr es un nombre polivalente que significa «espalda, parte posterior», *v. gr.*: «La parte posterior del Tabernáculo» (Ex 26,12); «Saliéndole la lanza por detrás» (2 Sm 2,23). Es también un adverbio de tiempo, con la significación de «después», *v. gr.*: «Y después de él no le ha habido tampoco semejante» (2 Re 23,25); «Después de estos sucesos» (Gn 15,1); los ejemplos son cuantiosos.

Tiene asimismo el sentido de «seguir, caminar tras las huellas» de una persona, imitando su conducta, p. ej.: «Tras de Yhwh, vuestro Dios, habéis de ir» (Dt 13,5); «Irán en pos de Yhwh» (Os 11,10), equivalente a «obedecer a Dios», «seguir las huellas de sus actos», «imitar su conducta»; igualmente: «Porque se esfuerza en seguir la regla» (*ibid.* 5,11). En este sentido se ha dicho: «Y me verás las espaldas (Ex 33,23), lo cual significa «aprehenderás lo que me sigue», lo que se asemeja a mí y resulta de mi voluntad, en suma, todas mis criaturas, conforme expondré en uno de los capítulos del presente Tratado[99].

97. «Porque las *Inteligencias separadas o abstractas* son *puras formas*».
98. *Vid. infra*, cap. 54.
99. *Vid. infra*, cap. 54. Cf. *item*, *supra*, cap. 21.

CAPITULO 39

[El término lēb («corazón»)*; sus varias acepciones; aplicado a Dios]*

Lēb[100] es un polivalente que designa el órgano donde radica el principio de la vida en todo ser dotado de él, p. ej.: «Se los clavó en el corazón a Absalón» (2 Sm 18,14), y como ese órgano se encuentra en el centro del cuerpo, también se denomina así el centro de una cosa, *v. gr.*: «Hasta el corazón del cielo» (Dt 4,11); «En medio de una zarza» (Ex 3,2). Asimismo tiene la acepción de «pensamiento», p. ej.: «Estaba yo ausente en espíritu...» (2 Re 5,26), es decir: me encontraba presente por mi «pensamiento» cuando ocurrió esto y aquello. Es el mismo sentido de: «Sin irse detrás de los deseos de su corazón» (Nm 15,39), es decir: no seguiréis vuestros «pensamientos»; también: «Aunque persista en el proposito de mi corazón» (Dt 29,18), a saber: cuyo «pensamiento» se desvía. También significa «opinión» (o «sentimiento»), p. ej.: «Todo el resto de Israel estaba igualmente unánime en querer a David por rey» (I Cro 12,38), es decir, «de un mismo sentimiento» (lit.: «de un solo corazón»); igualmente: «El necio muere por falta de cordura» (Pr 10,21), equivalente a: «falta de sensatez» (lit.: «falta de corazón»). Dígase lo mismo de este pasaje: «No me arguye mi conciencia» (Jb 27,6) (lit.: «mi corazón»), lo cual significa: mi sentimiento no se ha apartado ni desviado de tal cosa, puesto que el principio del verso dice así: «Me aferraré a mi justicia y no la negaré», coincidente con: «mi corazón no se ha desviado». El sentido que yo doy aquí al verbo *yeḥĕraf* es el mismo que se encuentra en «esclava despojada a otro» (Lv 19,20), *neḥĕrèfet,* equivalente a la palabra árabe *munḥarifa* («cambiada, desviada»), es decir: una esclava cuyos vínculos de esclavitud se han trocado en vínculos matrimoniales.

Lēb significa otrosí «voluntad» (o «intención»), p. ej.: «Yo os daré pastores según mi corazón» (Jr 3,15) «¿Es sincero conmigo tu corazón?», es decir: ¿se mantiene en la rectitud tu «voluntad» («tu intención»), como la mía? En este mismo sentido se emplea metafóricamente hablando de Dios, p. ej.: «Que obrará según mi corazón y según mi alma» (1 Sm 2,35), es decir: se conducirá conforme a mi «voluntad»; «Y en ella estarán siempre mis ojos y mi voluntad» (1 Re 9,3), a saber, mi providencia y mi «voluntad». También significa «inteligencia», p. ej.: «El necio se hace discreto» (lit.: «dotado de corazón») (Jb 11,12), es decir, se tornará «inteligente»; igualmente en: «Dirige el sabio su mente a la derecha» (Ecl 10,2), es decir: su «inteligencia» se vuelve hacia las cosas perfectas. Abundan los ejemplos. En

100. El término *lēb* aparece en la Biblia hebrea 598 veces, y en su forma reduplicada *lebāb*, 252. Es de suma relevancia en el complejo ideológico hebreo-bíblico y abarca una temática de gran variedad y profundidad.

esta acepción translaticia se debe tomar siempre aplicado a Dios, o sea, como expresivo del «intelecto», salvo las raras excepciones en que designa la «voluntad», conforme al sentido de cada pasaje. Igualmente: «Y revuelve en tu corazón» (Dt 4,39); «No tiene conocimiento (*Libbô*)» (Is 44,19), y cualquier otra expresión análoga, tienen siempre el sentido de «consideración intelectual», como se ha dicho: «Pero Yhwh no os ha dado todavía hasta hoy un corazón que entienda» (Dt 29,4), lo mismo que en «A ti se te hicieron ver para que conocieras» (*ibid.* 4,35).

Respecto a las palabras «amarás a Yhwh, tu Dios, con todo tu corazón» (*ibid.* 6,5), el sentido es, a mi juicio: «con todas las fuerzas de tu corazón», es decir, «con todas tus facultades corporales», dado que todas tienen su origen en el corazón. Su sentido es: tendrás como objetivo de todas tus acciones. Su percepción, conforme expusimos en nuestro comentario a la *Mišná*[101] y en el *Mišnè*ʰ *Tôrā*ʰ[102].

CAPITULO 40

[El término rûªḥ («soplo, viento, espíritu»)*;*
sus varias acepciones; aplicado a Dios]

Rûªḥ es un polivalente que designa el «aire», es decir, uno de los cuatro elementos, *v. gr.*: «Y el soplo de Dios se cernía» (o «el espíritu de Dios», o «un viento impetuosísimo») (Gn 1,2); «El viento solano había traído la langosta» (Ex 10,13); «El viento del Poniente» (*ibid.* v. 19). Los ejemplos son numerosos. También designa el «espíritu vital», p. ej.: «Un soplo que pasa y no vuelve» (Sal 78,39). Otrosí es la denominación de lo que sobrevive al hombre después de su muerte y que no está sujeto a corrupción, p. ej.: «Y retorne a Dios el espíritu que él le dio» (Ecl 12,7). Designa además la «inspiración» del intelecto divino que se derrama sobre los profetas, mediante el cual profetizan, según te expondré cuando trate del profetismo, en cuanto procede hablar de él en el presente Tratado, p. ej.: «Y tomaré del espíritu que hay en ti y lo pondré sobre ellos» (Nm 11,17); «Y cuando sobre ellos se posó el espíritu» (*ibid.* v. 25); «El espíritu de Yhwh habla por mí» (2 Sm 23,2). Múltiples son los ejemplos. Finalmente, este vocablo significa «intención» y «voluntad» (o «designio»), p. ej.: «El necio desfoga toda su ira» (lit.: «lo que hay en su espíritu») (Pr 29,11), es decir: su «intención» y su «designio». Igualmente: «El espíritu de Egipto

101. *Vid.* el citado escrito de Maimónides, *Ocho capítulos*, cap. 5.
102. *Vid.* tr. *Yᵉsôdē ha Tôrāʰ*, cap. II, § 2.

será vaciado en su interior, y desbarataré sus consejos» (Is 19,3), lo cual quiere decir: sus propósitos serán desbaratados, y le será velado el arte de gobernarse. Asimismo: «¿Quién ha determinado el espíritu de Yhwh, quién fue su consejero y le instruyó?» (*ibid.* 40,13); lo cual quiere decir: «¿Quién es el que conoce el proceso de su voluntad o que alcanzó a comprender la manera como él gobierna el mundo, y que pueda significárnosla?», tema que expondremos en algunos capítulos acerca del régimen del universo.

Siempre que el término que nos ocupa se refiere a Dios es conforme a la quinta acepción [103], y alguna vez, a la última, o sea, la de «voluntad», según dejamos expuesto; en cada pasaje hay que interpretarlo de conformidad con el contexto [104].

CAPITULO 41

[El término nèfeš; sus significados; aplicado a Dios]

Nèfeš es un polivalente que designa, en primer término, el «alma animal», común a todos los seres dotados de sensibilidad [105], p. ej.: «... que tienen en sí alma viviente» (Gn 1,30). También significa «sangre», p. ej.: «Y no debes comer la vida de la carne» (Dt 12,23). Asimismo es la denominación del «alma racional», es decir «la forma del hombre», *v. gr.*: «Vive Yhwh, que nos ha dado la vida a nosotros» (Jr 38,16). Es también el apelativo de lo que del hombre queda después de su muerte, p. ej.: «La vida de mi señor estará atada en el haz de los vivos» (1 Sm 25,29). Finalmente, significa «voluntad», p. ej.: «Para instruir a su agrado a los príncipes» (Sal 105,22), es decir, según su «voluntad»; «Y no le entregará a la animosidad de sus enemigos» (Sal 41,3), es decir, no le abandona a su «voluntad». En el mismo sentido tomo yo: «Si de veras queréis que yo sepulte a mi difunta» (Gn 23,8), como si dijera: si entra en vuestra «intención» y vuestra «voluntad». Otrosí: «Aunque se me pusieran delante Moisés y Samuel, no se volvería mi alma a este pueblo» (Jr 15,1), cuyo sentido es: mi «voluntad» no estaría a su favor, o sea, no querría conservarlos.

Consiguientemente, siempre que el substantivo *nèfeš*, viene atribuido a Dios (¡exaltado sea!), encierra el sentido de «voluntad», conforme antes dijimos a propósito de las palabras: «Que obrará según

103. Es decir, en la acepción de *inspiración* emanada de Dios su traducción latina *spiritus*, aparte del género distinto en una y otra lengua, se acomoda bastante bien a la semántica, rica y variada, de la voz hebrea.

104. Maimónides insiste una vez más en esta regla fundamental de toda exégesis, anteriormente apuntada.

105. Cf. Aristóteles, tr. *Del Alma*, lib. II, caps. 3 y 5.

mi corazón y según mi alma» (1 Sm 2,35) [106], cuyo sentido es: de acuerdo con mi «voluntad» y mi «intención». A tenor de esta significación, las palabras «Que no pudo soportar la aflición de Israel» (Jc 10,16) deberán entenderse: y su voluntad se abstuvo de afligir a Israel. Jonatán b. Uziel no tradujo este pasaje, porque habiéndolo entendido conforme a la primera significación del vocablo, se deducía para él una pasividad adscrita a Dios, por lo cual rehusó traducirlo. Ahora bien, entendiéndolo en esta última acepción, la interpretación resulta sumamente clara, pues antes se había dicho que él (¡exaltado sea!) los había abandonado a punto de perecer; ellos clamaron implorando su salvación, pero no les fue otorgada. Cuando se mostraron arrepentidos y arreció su miseria y el enemigo prevaleció sobre ellos, él se compadeció «y su voluntad se abstuvo de proseguir su atribulación y su miseria». Conviene te percates bien de esto, porque es digno de atención. La partícula *b-* en *bᵉ-'āmāl* («en la aflicción de I.») está en lugar de *min* («de»), y es como si dijera: «de entre». Los gramáticos admiten numerosos ejemplares similares, *v. gr.*: «Lo que reste de la carne y del pan» (Lv 8,32); «Lo que falte de los años» (*ibid.* 25,52); «De entre los extranjeros o indígenas» (Ex 12,19).

CAPITULO 42

[El término ḥay («vivo»); sus acepciones; aplicado a la ciencia; sentido anagógico]

Ḥay («vivo, viviente») designa el ser que se desarrolla y siente, p. ej.: «Cuanto vive y se mueve» (Gn 9,3). Aplícase también a la recuperación de una enfermedad muy grave, *v. gr.*: «Cuando curó de su enfermedad» (Is 38,9); «Quedáronse en el campamento hasta curarse» (Js 5,8); igualmente: «La carne viva» (Lv 13,10). Paralelamente, *mût* («morir» designa la «muerte», como también una «dolencia grave»), p. ej.: «Y el corazón se le quedó como muerto, como una piedra» (1 Sm 25,37), indicando la violencia de su enfermedad. Conforme a esto, se dice explícitamente del hijo de la mujer de Sarepta: «Y su enfermedad era tan violenta, que no podía resollar» (1 Re 17,17). Si hubiera dicho simplemente «y murió», se pensaría que se trataba únicamente de un morbo violento, lindante con la muerte, análogo al de Nabal, al oír la noticia [107]. Un autor andaluz [108] formuló la opinión de

106. *Vid. supra*, cap. 39.

107. Se refiere al episodio de 1 Sm, cap. 25.

108. Aunque Maimónides no le nombra quizá porque no fuera un escritor de primera fila, la referencia demuestra que, a pesar de la distancia, se interesaba por sus antiguos compatriotas de al-Andalus.

que aquél cesó de respirar, hasta no advertirse hálito en él, como ocurre a veces en casos de apoplejía o «sofocación histérica»[109], a tal extremo que no se sabe si el paciente está muerto o vivo, y la duda persiste a veces hasta uno o dos días.

A menudo se ha usado también el vocablo cuando se trata de la adquisición de la ciencia, p. ej.: «Que serán vida para tu alma» (Pr 3,22); «Porque el que me halla a mí, halla la vida» (Pr 8,35); «Que son vida para quien las acoge» (*ibid.* 4,22), y otros muchos pasajes. De conformidad con lo que antecede, las opiniones sensatas se han llamado «vida», y las erróneas, «muerte». Dios (¡exaltado sea!) ha dicho: «Mira, hoy pongo ante ti la vida con el bien, la muerte con el mal» (Dt 30,15), explicando claramente que el bien es la «vida», y el mal, la «muerte». Así interpreto yo sus palabras (¡exaltado sea!): «Para que viváis...» (*ibid.* 5,33-30), conforme a la interpretación tradicional de este pasaje: «Para que seas dichoso...» (*ibid.* 22,7). Según este sentido metafórico, usual en hebreo, los Doctores (¡bendita sea su memoria!) dijeron: «Los justos, aun después de su muerte, son llamados "vivos"[110], y los impíos, aun en vida, son llamados "muertos"». Piénsalo bien.

CAPITULO 43

[Kānāf («ala»)*; sus acepciones; su aplicación a Dios y a los ángeles]*

Kānāf es un substantivo polivalente, muy usado, sobre todo, en sentido tropológico. Designa primitivamente el «ala» de los volátiles, p. ej.: «Ni de ave alada que vuela en el cielo» (Dt 4,17). Después, metafóricamente, los vuelos y extremidades de los vestidos, p. ej.: «En las cuatro puntas del vestido» (Dt 22,12). Con el mismo significado translaticio se ha empleado para indicar los confines y extremos de la tierra distantes de nuestras comarcas, *v. gr.*: «Y para que ocupe los extremos de la tierra» (Jb 38,13); «Desde los confines de la tierra oímos cantar»(Is 24,16). Ibn Ŷánaḥ[111] afirma que este vocablo admite también la acepción de «velar (ocultar, substraer)», como en árabe, en

109. «Se trata de la enfermedad llamada por los antiguos "estrangulación o sofocación de la matriz", mencionada por Aristóteles, Galeno, Plinio, y es "una afección de este órgano, en la cual las mujeres experimentan movimientos espasmódicos y les parece sentir en la garganta como una bola (*globus hystericus*) que las ahoga"» (Mk).

110. El concepto de *vida* es una de las ideas clave del complejo ideológico bíblico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, muy destacado en el cuarto Evangelio. *Vid.* nota de Mk, con referencia al pasaje talmúdico citado.

111. Es el famoso gramático y lexicógrafo Yoná ibn Ŷánaḥ, nacido en Córdoba, estudiante en Lucena y residente en Zaragoza. *Vid.* H. L., II parte, cap. XV.

que se dice: *kanaftu al-šay*, con el sentido de «he ocultado la cosa», y explica la frase de Is 30,20 en estos términos: «El que te alumbra no se te ocultará ni velará», interpretación que es correcta. De ahí procede, a mi juicio, la expresión «No descubrirá la cobertura (o el misterio) de su padre» (N. C.); «Ni levantará la cubierta del lecho materno»[112] (Dt 22,30, TH 23,1). Igualmente la frase de Rt 3,9: «Extiende tu manto sobre tu sierva» ha de entenderse, a mi juicio: «Cubre con el velo de tu misterio a tu sierva».

Según esta última acepción, en mi sentir, se aplicó metafóricamente el término *kānāf* al Creador (¡exaltado sea!) e incluso a los ángeles, dado que éstos, en mi opinión, son incorpóreos, como expondré[113]; así, las palabras de Rt 2,12 deben entenderse: «Has venido a cobijarte bajo su misterioso velo». Análogamente, tratándose de los ángeles, *kānāf* encierra el sentido de «velamen». ¿No has reparado en: «Con dos alas se cubrían el rostro y con dos se cubrían los pies»? (Is 6,2), dando a entender que la razón de su existencia —me refiero a la del ángel— es la causa, está envuelta en la obscuridad, y es su «rostro». Igualmente obscuro es todo aquello de que él —el ángel, insiste— es causa, que se designa por «sus pies», como dijimos a propósito del término polivalente *règel* («pie»)[114], todo ello también obscuro, pues las operaciones de las Inteligencias lo son, y sus efectos solamente se nos manifiestan tras el adecuado estudio. Por dos razones, una referente a ellas y otra a nosotros, a saber, debilidad de nuestra aprehensión y dificultad de percibir la «Inteligencia separada» en su auténtica realidad. Respecto a las palabras «Y con las otras dos volaban» (*ibid.* v. 3), ya expondré en capítulo aparte[115] por qué se atribuyó a los ángeles el movimiento del vuelo.

CAPITULO 44

[El término 'ayin («ojo, fuente»)*; sus acepciones, en especial aplicado a la Providencia]*

'Ayin es un polivalente, que significa «fuente de agua», p. ej.: «Junto a la fuente que hay en el desierto» (Gn 16,7), y también «ojo», como órgano visual, p. ej.: «Ojo por ojo» (Ex 21,24). Tiene asimismo el significado de «atención» («cuidado, vigilancia, providencia»), como se dijo hablando de Jeremías: «Tómale y mira por él» («fija tus ojos

112. «Lo que el padre encubre con el velo del misterio», es decir, su mujer.

113. *Vid. infra*, cap. 49

114. *Vid. supra*, cap. 28.

115. *Vid. infra*, cap. 49.

Los Sabios (¡bendita sea su memoria!) formularon una sentencia de gran alcance, que rebate cuantas falsas ideas podrían sugerir todos esos atributos corporales mencionados por los Profetas, y te demuestra que la teoría de la corporeidad de Dios no se les pasó por las mientes a los Sabios (¡bendita sea su memoria!), ni hay nada en ellos que dé lugar a error o confusión. Por lo cual, observarás que en todo el *Talmud* y los *Midrašîm* se atienen constantemente a la terminología de los Profetas, convencidos de que se trata de una materia al socaire de cualquier duda, en que no hay riesgo alguno de engañarse, todo está dicho por modo de alegoría y con la mira puesta en dirigir el espíritu hacia un Ser. Ahora bien, como siempre se ha recurrido a esa alegoría, en la cual se compara a Dios (¡exaltado sea!) con un rey que ordena y prohíbe, castiga y recompensa al pueblo de su jurisdicción, tiene servidores y palaciegos para transmitir sus disposiciones y ejecutar aquellos que es su beneplácito, los susodichos sabios persisten en esa comparación, acomodando su lenguaje a lo que ella exigía, en cuanto a «hablar», «responder», «intimar prescripciones» y otros actos propios de monarcas, sintiéndose seguros y convencidos de que no surgiría confusión ni dificultad al respecto. Esa «sentencia de gran alcance» a la que nos hemos referido es la siguiente: de *B^e-rē'šît Rabbâ*[131]: «Los Profetas han mostrado una gran audacia al asimilar la criatura con su Creador, p. ej., al decir: "Y sobre la semejanza del trono, en lo alto, había una figura semejante a un hombre"» (Ez 1,26)[132]. De ese modo han testimoniado clara y paladinamente que todas esas figuras percibidas por los Profetas en «visión profética» eran «creadas», y su Creador era Dios. Lo cual es exacto, pues toda figura forjada por la imaginación es «creada». La expresión «han mostrado una gran audacia» es maravillosa, bien así como si les hubiera parecido (¡la paz sea sobre ellos!) de extrema gravedad. La realidad es que siempre se expresan así para indicar su sentir sobre la gravedad de lo dicho o hecho y cuya apariencia revela una cierta inconveniencia. Así, declaran[133]: «Tal doctor realizó el acto (de la *ḥălîṣā^h*: «ceremonia del levirato») con una zapatilla, en solitario y de noche[134]. Notable atrevimiento —comenta otro doctor— haberlo efectuado en solitario. La expresión aramea del *Talmud* se corresponde con la hebrea de *B^e-rē'šît Rabbâ*. Como si dijeran: Cuán grave es lo que los Profetas hubieron de efectuar, al indicar la esencia de Dios (¡exaltado sea!) por medio de sus criaturas, obra suya. Penétrate bien de esto; porque los Doctores declararon de modo expreso estaban inmunes de la creencia en la corporeidad de Dios y que toda fi-

131. Al principio de su sección 27.
132. *Vid.* III parte, final del cap 2.
133. *Talmud bāblî*, tr. *Y^ebamôt*, fol. 104 a.
134. Referencia al acto simbolico de la *ḥălîṣā^h* («descalzamiento»), que disuelve los vínculos del levirato (Dt 25,9; *item* Rt, cap. 4).

gura y cosa limitada que aparecían en la visión profética son entes creados; pero que ellos, los Profetas, «asemejaron la criatura con su Creador», en frase de los Sabios (¡bendita sea su memoria!). Esto no obstante, si después de lo dicho alguien quisiera pensar mal de ellos, por pura malicia, con vituperio de unos personajes a los que no ha visto y de quienes no conoce circunstancia alguna, en nada les podría perjudicar (¡bendita sea su memoria!).

CAPITULO 47

[Por qué se ha atribuido a Dios el oído, vista y olfato, y no el gusto ni el tacto; el pensamiento y no la imaginación]

Reiteradamente hemos afirmado[135] que todo cuanto el vulgo imagina ser una imperfección o algo incompatible con Dios (¡exaltado sea!) no se lo han atribuido metafóricamente los libros proféticos, aunque esos conceptos se sitúan en la misma línea de la atribución. La razón es que tales atributos se han considerado en cierto modo como perfecciones, o al menos cabe figurárselo. En consecuencia, cumple explicar por qué motivo se ha atribuido tropológicamente a Dios (¡exaltado sea!) el oído, la vista y el olfato, pero no el gusto ni el tacto, siendo así que su elevación es una misma con respecto a los cinco sentidos. Todos ellos implican imperfección en orden a la percepción, incluso para el ser que solamente percibe por su mediación[136], al ser afectados pasivamente, impresionables, intermitentes y sujetos a sufrimiento, al igual que los restantes órganos. Cuando afirmamos de él (¡exaltado sea!) que «ve», es tanto como decir que percibe las cosas visibles; que «oye», equivalente a que capta lo audible. Análogamente podría atribuírsele el gusto y el tacto, entendiendo que percibe lo gustativo y lo palpable, pues el concepto de las percepciones es idéntico para todos los sentidos, y si se excluye de él una clase de percepción, es obligado excluir las demás, es decir, los cinco sentidos, y si se admite un tipo de percepción, sería obvia la atribución de los cinco. Ahora bien, en nuestros Libros encontramos: «Y el Señor vio», «Y el Señor oyó», «Y el Señor aspiró olor», no, en cambio: «Y el Señor gustó», «Y el Señor palpó». La explicación de esto se basa en que todos tienen bien arraigada la idea de que Dios no está en contacto con los cuerpos al modo de un cuerpo con otro, pues nadie puede

135. *Supra*, caps. 26 y 46.
136. «Los sentidos solamente proporcionan una percepción imperfecta; son de por sí imperfectos, incluso en cuanto a las percepciones sensibles y en los seres incapaces de otras percepciones» (Mk).

verle con sus ojos. Ahora bien, esos dos sentidos, me refiero al gusto y al tacto, ni perciben sus objetos sensibles sino tocándolos; en cambio, los de la vista, oído y olfato perciben los suyos aun cuando éstos se encuentren lejos; por eso, según la creencia vulgar, está permitido atribuírselos a Dios. Asimismo, al adjudicarle metafóricamente (¡exaltado sea!) esos sentidos, se quiere dar a entender que él percibe nuestras acciones. Para eso bastan el oído y la vista, quiero decir que por su mediación se aprehende lo que otro hace o dice, como nuestros Sabios han declarado en una serie de exhortaciones, en forma de aviso y advertencia: «Sábete que por encima de ti hay un ojo que ve y un oído que oye» [137].

Así, pues, considerando el fondo de la cuestión, comprobarás que el concepto es idéntico para la totalidad de los sentidos, y así como se ha excluido de él la percepción táctil y gustativa, igualmente debe alienarse de él la vista, el oído y el olfato, dado que todos implican percepciones corporales, «pasiones», estados mutables, sino que unos se presentan como deficiencias, y otros, como perfección. De igual modo, la imaginación aparece como imperfección, no, en cambio, el pensamiento y el intelecto. Por tal motivo no se ha empleado metafóricamente, hablando de Dios, el término «imaginación», sí, en cambio, los que significan «pensamiento» y «entendimiento», p. ej.: «Los designios que ha meditado Yhwh» (Jr 49,20); «Y con su inteligencia tendió los cielos» (*ibid.* 10,12). Ha sucedido, pues, con las percepciones internas lo propio que con las sensibles y externas, que unas se aplican en sentido figurado, y otras no. Todo ello «conforme al lenguaje humano»: lo que se imagina perfección le ha sido atribuido, y aquello que parece imperfección, no. Pero, en realidad de verdad, no hay ningún atributo esencial y auténtico que deba añadirse a su esencia, como demostraremos [138].

CAPITULO 48

[Traducción de Onqelos a los términos de «oír» y «ver»]

Siempre que la idea de «oír» aparece atribuida a Dios (¡exaltado sea!), observarás que Onqelos el prosélito la ha rehuido, interpretándola en el sentido de que el asunto en cuestión llegó a él (¡exaltado sea!), dando a entender que la «aprehendió»; y, si se trata de una plegaria, explica su sentido como que «la aceptó» o «no la aceptó». Siempre se expresa, al interpretar «Dios oyó», por «fue escuchado ante el Señor»; y, cuando es una plegaria, *v. gr.*: «Oiré su clamor» (Ex 22,22), por «Ciertamente acogeré», y así procede siempre en su paráfrasis, sin apartarse en un solo pasaje. En cuanto a las expresiones en que se atribuye a Dios (¡exaltado sea!) la «vista», Onqelos varía de modo sorprendente, sin que yo acierte a ver su propósito e intencionalidad, pues en ciertos pasajes traduce *wa-yar'* («y vio», por *w^e-ḥāzā^h* («y contempló»), y en otros interpreta así: «y se manifestó ante Dios». Ahora bien, su interpretación «contempló» demuestra claramente que el verbo *ḥāzā^h* en arameo es polivalente, y designa tanto la percepción intelectual como la sensorial. Pero, si tal es su criterio, yo quisiera saber por qué razón en ciertos lugares lo ha soslayado, traduciendo «y se manifestó ante Dios». Sin embargo, al examinar los ejemplares que pude hallar del Targum, juntamente con lo que oí en mi época estudiantil, eché de ver que siempre ante el verbo *rā'ā^h* («ver»), referido a una injusticia, perjuicio o violencia, lo traslada por «se manifestó ante Dios», y no hay duda que en esa lengua dicho término encierra la significación de «percibir» y de «reconocer lo percibido tal como lo haya sido». Por tal motivo, al encontrar el verbo «ver» designando una injusticia, no dice «*w^e-āzā^h*» («y contempló»), sino *w^e-gelî qèdem*» («y se manifestó ante Yhwh»). He podido comprobar que siempre en el Pentateuco, cuando el verbo *rā'ā^h* se aplica a Dios, lo vierte por *w^e-ḥāzā^h*, a excepción de los pasajes que voy a citarte: «Yhwh ha mirado mi aflición», que traduce: «Pues mi ignominia se ha manifestado ante Dios»; «Porque Yo he visto todo lo que te ha hecho Labán» (Gn 31,12), que traslada: «Porque se ha manifestado ante mí...». Incluso hablando un ángel, no le atribuye la percepción indicadora del objeto, por tratarse de una injusticia; así, «Miró Dios a los hijos de Israel» (Ex 2,25) traduce: «Y la esclavitud de los hijos de Israel se manifestó ante Dios»; «He visto la afición de mi pueblo» (*ibid.* 3,7), por «La esclavitud de mi pueblo se ha manifestado ante Mí»; «He visto la opresión» (*ibid.* v. 9), por «También se ha manifestado ante mí la opresión»; «Había visto su aflición» (*ibid.* 4,31), por «Su esclavitud era manifiesta ante él»; «He visto a ese pueblo» (*ibid.* 32,9) por «Ese pueblo se ha manifestado ante mí», porque su sentido es: «he visto su rebeldía», lo propio que en «Y Dios vio a los hijos de Israel» cuyo sentido es: «vio su aflicción»; «Y Yhwh lo vio y se irritó» (Dt 32,19), que traduce por «Y eso se manifestó ante Dios»; «Cuando vea que desapareció ya toda fuerza» (*ibid.* v. 36), por «es notorio ante él», porque se trata aquí igualmente de una injusticia perpetrada contra ellos y de la victoria del enemigo. En esto ha sido generalmente consecuente, teniendo en cuenta aquello de: «Y no puedes soportar la vista de la iniquidad» (Hab 1,13), por lo cual siempre que

137. *Vid. Mišná*, IV parte, tr. *'Abôt*, cap. 2, § 1. «El autor cita este pasaje para demostrar que los Doctores han hablado del ojo y del oído de Dios para indicar que él conoce nuestras acciones y nuestras palabras» (Mk). La voz *'ayin* («ojo», etc.) aparece 860 veces en la Biblia hebrea, y *'ózen* («oreja, oído») 188, y entran en numerosas locuciones y expresiones que pasaron a la literatura neotestamentaria, así como, por su intermedio, a las lenguas modernas.

138. *Vid. infra*, cap. 50.

se alude a servidumbre o rebelión, traduce: «Se manifestó ante él» o «... ante mí». Sin embargo, esta acertada interpretación, que no admite duda, falla en tres pasajes, que, según la norma indicada, debió traducir por «se manifestó ante Dios», pero que observo en los diversos ejemplares: «Y vio Dios». Son los siguientes: «Viendo Yhwh cuánto había crecido la maldad del hombre» (Gn 6,5); «Viendo, pues, Dios que todo en la tierra era corrupción» (*ibid.* v. 12); «Viendo Yhwh que Lía era desamada» (*ibid.* 29,31). Sospecho se trata de erratas deslizadas en las copias, pues no poseemos el autógrafo de Onqelos para poder asegurar se deba a una interpretación especial. Por otra parte, si tradujo las palabras «Dios se proveerá de res» (*ibid.* 22,8) por «Ante Dios está ostensible el cordero», fue para evitar se creyera que Dios necesitó buscarlo para tenerlo en su presencia, o bien porque encontró dificultad en esa lengua para relacionar la percepción divina con un individuo de entre los animales irracionales. Es menester indagar en esto la auténtica lección en las copias y si realmente se encuentran dichos pasajes tal como dejo dicho, ignoro cuál fuera su intención al respecto.

CAPITULO 49

[Los ángeles son intelectos puros; su percepción y facultades]

Los ángeles tampoco están dotados de cuerpo, sino que son inteligencias separadas de la materia, pero que han sido hechos, Dios los creó, según se expondrá. En el citado *B^e-rē'šīt Rabbá*[139] se estampa lo siguiente: «La llama de la espada cimbreante» (Gn 3,24) es una expresión que corresponde a esta otra: «Y por ministros, llamas de fuego» (Sal 104,4), porque éstos se transforman «ora en hombres, ora en mujeres, ya en viento, ya en ángeles». En este pasaje se declara que no son materiales, ni tienen figura estable y corpórea, aparte del espíritu, sino que todo ello existe solamente en visión profética y por obra de la facultad imaginativa, como se dirá al hablar del verdadero concepto de la profecía.

Al decir «ora en mujeres», se entiende que los profetas veían a veces a los ángeles bajo figura femenina, alusión al pasaje de Zacarías (5,9): «Vi aparecer dos mujeres, y el viento soplaba en sus alas», etc. Ya sabes que la percepción de lo exento de materia carece totalmente de corporeidad y resulta difícil para el hombre, si no es tras mucho ejercicio, particularmente para quien no distingue entre lo inteligible y lo imaginario, y que tiende por punto general a apoyarse solamente en la percepción imaginaria, de manera que para él todo lo imaginario existe o puede existir, y lo que no cae bajo el dominio de su fantasía, no tiene ni puede tener existencia[140]. Tales individuos —y son la mayoría de los que estudian— carecen de toda idea exacta, y nada obscuro se les aclara. Por esta dificultad los libros proféticos insertan expresiones que por su sentido obvio podrían inducir a entender que los ángeles son corpóreos y se mueven, tienen forma humana y reciben órdenes de Dios, las transmiten y ejecutan lo que él quiere, en virtud de sus mandatos; todo eso para inculcar en la mente su existencia y que son seres vivos y perfectos, como dejamos dicho respecto a Dios. Sin embargo, si se limitaran a representarlos así, su verdadera realidad y esencia serían semejantes a las de Dios, en la imaginación de la masa común, por cuanto también se han empleado expresiones cuya acepción literal podría indicar que es un cuerpo vivo, móvil, con forma humana. Para indicar al intelecto que la categoría de su existencia se sitúa por bajo de la de Dios, se ha entremezclado en su figura algo de la de los animales irracionales, a fin de dar a entender que la existencia del Creador es más perfecta que la de ellos, como la del hombre aventaja a la de los animales irracionales. Pero, en cuanto a la figura de animal, únicamente se les ha atribuido las alas, porque no se concibe el vuelo sin alas, como tampoco la marcha sin pies, y la existencia misma de estas facultades no es imaginable sino en tales substratos. La idea de vuelo se ha elegido para denotar que son seres vivos, porque es el más noble entre los movimientos locales de los animales irracionales, y en él contempla el hombre una gran perfección, hasta el extremo que desearía volar, a fin de huir fácilmente de todo cuanto le daña y conseguir prontamente lo que le conviene, por lejos que esté. Por eso se les ha atribuido ese movimiento y también porque el ave en breve tiempo aparece y se oculta, se acerca y al punto se aleja: son las características que deben admitirse en los ángeles, como después se expondrá. Tal pretendida perfección, a saber, el movimiento del vuelo, no se adjudica en modo alguno a Dios, por ser ése un movimiento perteneciente a un animal irracional. No debe inducirte a engaño el texto «Subió sobre los querubes y voló» (Sal 18,11), puesto que es el querubín el que vuela, y se ha querido significar metafóricamente la celeridad de lo sucedido, como cuando se dice: «Ved cómo Yhwh, montado sobre ligera nube, llega a Egipto» (Is 19,1), a saber, que la desgracia les sobrevendrá sin dilación. Tampoco te dejes alucinar por las expresiones que encuentres, sobre todo en Ezequiel, tales como éstas: «faz de buey, de toro, de águila» (Ez 1,10), «planta de toro» (*ibid.* v. 7), pues todo esto tiene una interpretación que ya se te dirá, aparte de que se trata simplemente de la descripción de los

139. Final de la sección 21.

140. Alusión a las teorías de los *mutacálimes*. *Vid. infra*, cap. 73 (décima proposición).

ḥayyôt («animales, seres vivientes») [141]. Estos asuntos se explicarán con indicaciones suficientes para despertar tu atención [142]. En cuanto al movimiento del vuelo, a él se alude con frecuencia en la Escritura, y no es imaginable sino con alas, por lo cual se les ha atribuido éstas para expresar una circunstancia de su existencia, no su verdadero ser. Ten en cuenta que todo cuanto se mueve con maniobra muy rápida se representa volando, para expresar la celeridad del movimiento, *v. gr.*: «Que vuela como el águila» (Dt 28,49), porque el águila es, entre todas las aves, la que se lanza con mayor rapidez, como es proverbial. Ten presente asimismo que las alas son las operadoras del vuelo, por lo cual las que aparecen en las visiones proféticas son numéricamente las mismas que las causas del movimiento de lo que es móvil. Pero no es ése el objeto del presente capítulo.

CAPITULO 50 [143]

[Sobre la verdadera creencia. Debe concebirse a Dios sin atributos positivos]

Ten en cuenta, lector del presente Tratado, que la creencia no es un mero concepto oral, sino representado en el alma, cuando se cree

141. *Vid.* III parte, cap. 1, donde el autor afirma que se trata de «rostros humanos», semejantes a los de ciertos animales. «*Ḥayyôt* son los "animales celestes" de Ezequiel, que, según el autor, designan a las esferas y no a los ángeles o a las inteligencias de las esferas. Las causas del movimiento de que seguidamente se habla son cuatro: su esfericidad, su alma, su inteligencia *y la suprema Inteligencia separada,* o Dios, objeto de sus deseos» (Mk).

142. *Vid.* primeros capítulos de la III parte.

143. Este capítulo sirve de introducción al tema de los diez siguientes (51-60), que versa sobre los *atributos* (*vid.* Mk e Historias de la filosofía). Bonilla y San Martín en su *Hist. Fil. esp.*, II, «Judíos», pp. 358-364, trae un buen resumen de esta materia a través del pensamiento maimonidiano, tratado bastante superficial o inconsideradamente en Historias y referencias. *Vid.* santo Tomás, *Summa contra gentiles,* lib. I, cap. 14, donde se afirma taxativamente que sólo podemos expresarnos acerca de Dios por la *via negativa* y los términos usados (*via remotionis*) parecen tomados de los filósofos árabes. *Vid. item* las notas de Mk. Especial interés revisten, por la mayor popularidad del autor, las consideraciones del padre Luis de Granada (*Obra selecta,* BAC, t. XX, p. 14) al respecto, hablando de la Teología negativa, de que san Dionisio es «gran maestro», y de las dos maneras de conocimiento de Dios, «uno que llamamos afirmativo, y otro, negativo... Negativo es el que presuponiendo cuán bajos y limitados son todos nuestros conceptos, niega todas estas perfecciones de Dios de la manera que nosotros las concebimos y se las atribuimos, diciendo que no es Dios de esa manera grande, ni hermoso, ni sabio ni poderoso, etc., como nuestros entendimientos lo conciben, porque él es de otra muy diferente manera grande, hermoso, sabio y poderoso, que todos los entendimientos criados no pueden alcanzar. Y de esta manera negando estas perfecciones que nosotros concebimos de Dios, le alabamos y glorificamos más, confesando que su grandeza es infinita, inmensa, incomprensible e inefable». La coincidencia y substancial analogía de enfoque entre los autores citados y Maimónides es sorprendente.

que es real y verdaderamente tal como se concibe. Por tanto, tratándose de opiniones verdaderas o por ti reputadas como tales, si te contentas con expresarlas con palabras, sin concebirlas mentalmente ni prestarles asentimiento, o incluso despreocupándote de su certeza, eso es cosa fácil, y así encontrarás muchos necios, que se aferran a creencias de las cuales no abrigan la menor idea. Pero si eres del número de aquellos cuyas aspiraciones se remontan a un grado superior, cual es el de la especulación, para asegurarte de que Dios es uno, con unidad real, de manera que nada compuesto se encuentre en él, ni posibilidad alguna de división, debes saber que el (¡exaltado sea!) carece de todo atributo «esencial», sin ninguna condición; y que así como excluye la idea de cuerpo, de igual modo es inadmisible posea un atributo esencial. Quien crea que él es uno, pero dotado de cierto número de atributos de esa naturaleza, afirmaría de palabra que es uno, pero le creería múltiple en su concepto. Es como lo que afirman los cristianos [144]: «es uno y, al par, trino, y los tres son uno», que es como si se dijera: «es uno, pero posee numerosos atributos, y él con sus atributos es uno», aun descartando la corporeidad y admitiendo la simplicidad absoluta, cual si nuestro propósito fuera únicamente averiguar cómo debemos expresarnos y no cómo debemos creer. No hay creencia posible sino tras la representación, dado que aquélla recae en la adhesión a lo representado y admitir que existe fuera del intelecto tal y conforme éste se lo ha representado. Si a esta creencia se añade que lo contrario es de todo punto imposible, ni hay fuera del intelecto medio alguno para rebatir tal creencia, ni pensar que lo contrario pueda ser posible, tenemos la certidumbre.

Si te despojas de los deseos y hábitos, procedes como inteligente y recapacitas sobre lo que expondré en los capítulos siguientes sobre la negación de los atributos [145], obtendrás necesariamente la certidumbre al respecto y serás entonces de los que creen en la unidad de Dios, no de quienes la proclaman de boca sin representarse la idea, y pertenecen a la clase aludida en estas palabras: «Te tienen a ti en la boca, pero está muy lejos de ti su corazón» (Jr 12,2). Es menester, por tanto, pertenecer a la categoría de los que conciben y la captan, aun cuando no la expresen, como se preceptúa a los virtuosos, en estos términos: «Meditad en vuestros corazones, en vuestros lechos guardad silencio» (Sal 4,5).

144. Sabido es que el misterio de la Trinidad y el de la Encarnación, con sus obvias derivaciones, constituyen las dos barreras principales entre el credo judío y el cristiano.

145. Es decir, la necesidad de descartar de Dios todos los atributos afirmativos, en la forma y por las razones expuestas en la nota 147.

saber, los que indican la «quididad» o una parte de la misma, o bien una propiedad cualquiera que en ella se encuentre, son inadmisibles con respecto a él (¡exaltado sea!), porque todas ellas denotan composición, lo cual es ajeno al Creador, conforme demostraremos.

D) CUARTA CLASE de atributos: Es aquella en que se predica de una cosa su relación con otra, relacionándola, p. ej., con un determinado tiempo, lugar o bien con otro individuo; *v. gr.*, calificando a Zayd como padre de Fulano, o asociado a Zutano, o residente en tal sitio, o alguien que existía en tal tiempo. Este género de atributos no implica necesariamente multiplicidad ni cambio en la esencia del sujeto, porque el mencionado Zayd pudiera ser socio de Umar, padre de Bakr, amo de Kālīd, amigo de (otro) Zayd, o residente en tal casa, o nacido en tal año. Estas ideas de relación no constituyen su esencia, o algo inherente a ella, como son las cualidades, y, a primera vista, podría parecer son aplicables a Dios (¡exaltado sea!) esta clase de atributos; no obstante, verificando y sopesando el asunto, se evidencia tal imposibilidad. No hay relación entre Dios (¡exaltado sea!) y el tiempo y el espacio [153]: esto es patente, porque aquél es un accidente del movimiento, supuesta en él la idea de anterioridad y posterioridad, de manera que resulta numerado, como se explica en los lugares dedicados *ex profeso* a este tema. Por otra parte, el movimiento es otra de las particularidades inherentes a los cuerpos, y el Creador (¡exaltado sea!) no es un cuerpo, ni hay relación entre él y el tiempo, como tampoco lo hay entre él y el espacio. Lo que procede investigar y especular es si entre él (¡exaltado sea!) y alguna de las substancias por él creadas existe relación verdadera de cualquier orden que pueda predicarse de él. A primera vista se advierte es imposible una correlación entre él y ninguna de sus criaturas, dado que una de las propiedades de dos correlativas es la reciprocidad perfecta. Ahora bien, propio de él (¡exaltado sea!) es la existencia «necesaria» y de lo que no es él, la «contingencia», como explicaremos, de manera que tal «correlación» es imposible. No obstante, se ha creído admisible pudiera darse alguna relación de ese género; pero no hay tal, como no cabe representarse una relación entre la inteligencia y el color, aun cuando, según nuestra opinión, ambos están comprendidos dentro de una misma existencia.

153. *Tiempo y espacio*, conceptos más abstrusos y realidades sutiles que casi se nos escapan, y que a pesar de haber sido tratados con prolijidad por los filósofos, quizá no se ha extraído de ellos las enseñanzas y aplicaciones provechosas que encierran. Pero Maimónides solamente trata de ellos aquí en sus relaciones con Dios «El tiempo —afirma Aristóteles— no se identifica con el movimiento, porque cambio y movimiento se dan en la cosa sola cambiante y semoviente, en tanto que el tiempo se manifiesta por doquier y en todas las cosas. En cuanto al "espacio, no es algo que esté contenido, sino más bien continente"» (Mk). El tiempo guarda relación con la cantidad y sucesión, es más bien *aritmético;* el *espacio*, en cambio, se relaciona con la extensión material, o su privación, el vacío, y tiene carácter más bien *geométrico*. Ambos figuran entre las diez «categorías aristotélicas». Es de advertir que en el lenguaje corriente ambos términos, ya que no exactamente sus conceptos, son intercambiables.

¿Cómo, pues, podría representarse una relación entre quien nada absolutamente tiene de común con lo que hay fuera de él, que los una? Según nuestro sentir, la «existencia» se afirma de él (¡exaltado sea!) y lo que no es él, únicamente por equivocidad. No hay, por tanto, relación ninguna absolutamente entre él y cualquiera de sus criaturas, puesto que, insistimos, solamente puede darse entre dos cosas que sean de una misma «especie próxima», y cuando son simplemente del mismo «género», no cabe interrelación. Por tal motivo no se dice: «este rojo es más fuerte que este verde, o más tenue, o igual», aun cuando ambos pertenezcan al mismo «género», el color. Si las dos cosas caen bajo dos géneros distintos, sin asomo de duda, aun para el simple sentido común, no cabe absolutamente ninguna relación, aunque se remonten a un «género superior». Así, p. ej., no es admisible entre «cien codos» y el «calor de la pimienta», puesto que una de ellas pertenece a la categoría de la «calidad», y la otra, a la de la «cantidad». Tampoco la hay entre la ciencia y el dulzor, o entre la mansedumbre y el amargor, aunque todos ellos se inscriban en el «género superior» de la cualidad. ¿Cómo, pues, podría darse relación entre él (¡exaltado sea!) y ninguna de sus criaturas, dada la inmensa distancia en la realidad de la existencia, tal que no cabe mayor? Si existiera relación entre ellos, seguiríase la atribución a Dios del «accidente» de relación, pues, aun admitido no sería éste un accidente en la esencia de él (¡exaltado sea!), no deja de ser, en definitiva, accidente. En consecuencia, no hay medio alguno de aplicar a Dios un atributo positivo, ni siquiera en la esfera de la «relación». Y, sin embargo, los de esta índole son los que más indulgencia merecen entre todos, al predicarse del Creador (¡exaltado sea!), porque no implican multiplicidad respecto al Eterno, ni cambio en su esencia, consiguiente a una alteración en las cosas con él relacionadas.

E) QUINTA CLASE de los atributos positivos: Es aquella de la cual se predica la acción. No entiendo por tal la «capacidad artística» que se encuentra, *v. gr.*, en el carpintero o el herrero, porque éstas pertenecen a la especie de la «cualidad», como dijimos; pero entiendo por tal la acción que uno ejecuta, *v. gr.*, al decir que Zayd ha carpinteado esta puerta, construido este muro y tejido este traje. Semejantes atributos se encuadran lejos de la esencia del sujeto, por lo cual está permitido predicarlos del Creador (¡exaltado sea!), a condición de tener en cuenta que esas diversas acciones no emanan necesariamente de las diferentes nociones ínsitas en la esencia del agente, conforme se expondrá [154]. En cambio, las diversas acciones de Dios (¡exaltado sea!) son obras de su misma esencia, no de algo incorporado a la misma, como ya dijimos.

154. *Vid.* capítulo siguiente, en el que el autor se extiende sobre los *atributos de la acción*, otra de las diez categorías o predicamentos, de gran relevancia.

El resumen del presente capítulo es que en Dios (¡exaltado sea!), uno en todos los aspectos, no admite multiplicidad, ni nada sobreañadido a su esencia, y sus numerosos atributos, de diversos sentidos, que se encuentran en las Escrituras para designarle (¡exaltado sea!) se refieren a la muchedumbre de sus actos, no de su esencia, algunos de ellos para indicar su perfección, en lo que nosotros estimamos como tal, según expusimos. En cuanto a saber si es posible que la esencia una y simple, sin multiplicidad, puede realizar diversas acciones, se te expondrá mediante ejemplos.

CAPITULO 53

[Sobre la «tropología» en los Profetas. Ausencia de atributos esenciales en Dios: sus atributos de acción]

Lo que indujo a creer que Dios tenga atributos a quienes en ellos creen, es algo semejante a lo que ha movido a quienes profesan su corporeidad; porque quien la admite no se siente impulsado por una especulación intelectual, sino que se atiene al sentido literal de la Escritura. Lo propio ocurre con los atributos; dado que en los Libros proféticos y la Torá se adjudican atributos a Dios (¡exaltado sea!), tomaron su significación en sentido literal, y le creyeron dotado de ellos. Le elevaron, pues, por encima de la corporeidad, sin alzarle sobre las modalidades de ésta, que son todas accidentes, es decir, disposiciones anímicas, «cualidades» todas ellas. En todo atributo, que, para quien en ellos cree, es esencial en el Creador (¡exaltado sea!), encontrarás la noción de «cualidad», aun cuando los susodichos no se expresen claramente al respecto, asimilándolo a lo que les es familiar en los varios estados de todo cuerpo dotado de alma vital. Por todo eso se dijo que «la Escritura se expresa conforme al lenguaje de los hombres».

La finalidad de todos esos atributos es atribuirle la perfección, pero no aquello que entre las criaturas constituye una perfección propia de los seres animados. La mayoría son atributos pertenecientes a sus diversas operaciones; ahora bien, la diversidad de acciones no implica la existencia de nociones diversas en el agente. Te pondré un ejemplo tomado de nuestro entorno, demostrativo de que aun siendo «uno» el agente, de él proceden diferentes acciones, aun cuando carezca de voluntad, y *a fortiori* si obra por impulso de ella. Es un hecho que el fuego licúa ciertos objetos, endurece otros, cuece, quema, blanquea y ennegrece, y si alguno atribuyera al fuego los atributos de «blanqueante, ennegreciente, quemante, cociente, endureciente y licuante», diría verdad. Quien desconozca la naturaleza

del fuego, pensaría que tiene seis virtudes diferentes: una por la que ennegrece, otra por la que blanquea, tercera por la que cuece, cuarta por la que quema, quinta por la que licúa, y sexta por la que endurece, todas ellas opuestas entre sí y excluyendo cada una a la otra. En cambio, quien conoce la naturaleza del fuego sabe que opera todas las acciones en virtud de una sola cualidad operativa, que es el calor. Si, pues, ocurre tal estado de cosas en lo que obra por la naturaleza, con mayor motivo quien actúa por voluntad, y más aún tratándose de Dios (¡exaltado sea!), que se encumbra sobre toda descripción. Cuando percibimos en él relaciones correspondientes a diversas nociones, por cuanto en nosotros la noción de ciencia difiere de la de poder, y ésta es distinta de la de voluntad, ¿cómo podríamos deducir de ahí que se den en él diversas nociones esenciales, de tal manera que haya en él algo por lo que «sabe», algo por lo que «quiere» y algo por lo que «puede»? Porque tal es la significación de los atributos que se proclaman. Algunos lo aseveran claramente, enumerando las nociones sobreañadidas a la esencia; otros, sin declararlo paladinamente, se adhieren a tal opinión, aun cuando no lo expresen en términos explícitos, diciendo, p. ej., que él es «poderoso por su esencia, sabio por su esencia, viviente por su esencia, dotado de voluntad por su esencia».

Te citaré también como ejemplo la facultad racional existente en el hombre, pues siendo «una», sin multiplicidad, le sirve para abarcar todas las ciencias, y por ella asimismo cose, carpintea, teje, edifica, conoce la geometría y gobierna la nación. Son acciones diferentes, resultantes de una sola facultad simple, sin multiplicidad, y las acciones, muy distintas, dado que su número es cuasi-infinito en cuanto esas artes que dimanan de la facultad racional. No es, por tanto, inadmisible, con respecto al Creador (¡exaltado y magnificado sea!) que esos diversos actos procedan de una sola esencia simple, en la cual no hay multiplicidad, ni cosa alguna «sobreañadida», de manera que todo atributo que aparezca en los Libros de la Divinidad (¡exaltada sea!) designa un atributo de su acción o denota una perfección absoluta, no que tenga una esencia compuesta de cosas diversas, puesto que, aun no empleando el término «composición», no por ello queda descartada semejante noción de la esencia dotada de atributos.

No obstante, hay aquí un punto oscuro, que les ha inducido a error, y que brevemente te explicaré, y es que quienes admiten los atributos no lo hacen por razón de la numerosidad de acciones, pues —dicen ellos— ciertamente una sola esencia puede realizar actos diversos, pero los atributos «esenciales» de Dios (¡exaltado sea!) no proceden de sus actos, pues no es imaginable que el Creador se haya creado a sí mismo. Discrepan respecto a esos atributos que llaman «esenciales», es decir, cuanto a su número, siguiendo cada cual sus textos escriturarios. Te traeré a colación aquellos que todos

unánimemente admiten considerándolos como patentes a la razón, sin necesidad del refrendo de un texto profético, y son estos cuatro: «vitalidad, poder, conocimiento y voluntad». Sostienen que son nociones diferentes y perfecciones tales que ninguna puede faltar al Creador, ni es admisible incluirlas entre sus acciones. Tal es, en síntesis, su teoría.

Pero tú sabes bien que la noción de «conocimiento» se identifica en él (¡exaltado sea!) con la de «vitalidad», pues todo ser capaz de percibirse a sí mismo posee «vida» y «conocimiento» por idéntica razón, si admitimos que «conocimiento» equivale a percepción del propio ser. La esencia que percibe es indiscutiblemente la misma que es aprehendida [155], pues, en nuestro sentir, él no se compone de dos elementos, aprehendente y no aprehendente, como ocurre en el hombre, compuesto de un alma, que percibe, y un cuerpo incapaz de percibir. En consecuencia, si admitimos que «conocimiento» equivale a percepción del propio ser, vida y conocimiento (en Dios) son una misma cosa. Pero los susodichos no paran mientes en esta idea, sino su percepción de las criaturas. Análogamente, el «poder» y la «voluntad» existen en el Creador en relación con su esencia, dado que no ejerce poder sobre sí mismo, ni podría atribuírsele una voluntad cuyo objeto sea él mismo, cosa que nadie podría imaginarse. Más bien admiten estos atributos en orden a las diversas relaciones entre Dios (¡exaltado sea!) y sus criaturas, o sea, que tiene el poder de crear lo que crea, de existenciar lo existente tal como él lo ha realizado, y la ciencia de aquello que realiza. Ves claramente, por tanto, que también estos atributos no deberán referirse a su esencia, sino a las cosas creadas. Por tal motivo, nosotros, los que profesamos la auténtica «unidad», al igual que rechazamos haya en su esencia nada añadido, en virtud de lo cual haya creado los cielos, como tampoco los elementos, ni, en tercer lugar, las Inteligencias, afirmamos nuestra renuencia a que haya en él cosa accesoria mediante la cual él «pueda», otra por la que «quiera», y una tercera por la cual él conozca a sus criaturas, sino que su esencia es una y simple, sin nada en ella que sea añadido en modo alguno. Es la que creó todo lo creado, y lo conoce sin añadido. Nada importa que estos diversos atributos se refieran a sus actos o a diferentes relaciones entre él y las cosas por él producidas, conforme a lo ya expuesto respecto al verdadero sentido de «relación», erróneamente admitido.

Esto es lo que ha de creerse en orden a los atributos mencionados en los Libros proféticos, o bien, como ya expusimos, puede admitirse, con respecto a algunos de ellos, que son atributos indicativos de una perfección, por analogía con nuestras perfecciones, tal como las entendemos.

155. Se explica con mayor amplitud en el cap. 68.

CAPITULO 54

[Exégesis de algunos pasajes del Pentateuco relativos a la percepción de la esencia y atributos divinos]

Has de saber que el Príncipe de nuestros Sabios [156], nuestro Maestro Moisés (¡la paz sea sobre él!) dirigió dos súplicas y obtuvo respuesta a las dos: una fue pidiendo a Dios (¡exaltado sea!) le diera a conocer su verdadera esencia; y la segunda, expuesta en primer término, iba encaminada a que le revelara sus atributos. Dios (¡exaltado sea!) le contestó a las dos solicitudes prometiendo revelarle todos sus atributos, que son sus actos, y dándole a entender que su esencia no podría percibirla en toda su realidad. Sin embargo, despertó su atención en torno a un punto especulativo desde el cual podría aprehender todo lo que, en definitiva, es dable al hombre alcanzar. Lo que él percibió (¡la paz sea sobre él!) nadie antes ni después lo ha logrado.

En cuanto a su demanda de conocer los atributos divinos, está contenida en estas palabras: «Dame a conocer el camino, para que yo, conociéndolo...» (Ex 33,13). Considera el maravilloso contenido de esta declaración. La expresión enunciada indica que Dios (¡exaltado sea!) es conocido por sus atributos, pues, al serle patentes sus caminos, le reconocería. La expresión «Para que yo vea que he hallado gracia ante tus ojos» (*ibid.*) indica que quien conoce al Creador «halla gracia ante sus ojos», no quien simplemente ayuna y ora. En consecuencia, todo aquel que le conoce es objeto de su complacencia y acercamiento, y quien le ignora, de su ira y alejamiento. Pero nos hemos desviado del tema de este capítulo; volvamos a él.

Después de haber impetrado el conocimiento de sus atributos y suplicado el perdón de su nación, conseguida esa remisión, solicita la percepción de su esencia en estos términos: «Muéstrame tu gloria» (*ibid.* v. 18). Fuele otorgado lo primeramente pedido: «Dame a conocer el camino», y recibió la respuesta: «Yo haré pasar ante ti toda mi bondad» (*ibid.* v. 19). En cuanto a la segunda petición, le fue contestado: «Pero mi faz no podrás leerla...» (*ibid.* v. 20). Por lo que se refiere a las palabras «toda mi bondad», encierran una alusión a la presentación ante él de todos los seres, de los que se dijo: «Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho» (Gn 1,31). Por su «presentación ante él», entiendo que debía comprender su naturaleza, su mutua conexión, y asimismo saber cómo él general e individualmente los gobierna. A eso se alude al decir: «Él (Moisés) es en toda mi casa el más

156. Subraya Mk la observación de los comentaristas respecto al título que aquí se otorga a Moisés, en vez del usual «Príncipe de los Profetas», porque en este lugar se tratan las más altas cuestiones metafísicas cuya solución intentaba Moisés, y que debían ser para él objeto de la especulación filosófica. Por lo demás, en ese mismo calificativo se inscribe el que siempre añade Maimónides detrás del nombre, a saber, «nuestro Maestro», o sea, el Maestro por excelencia de Israel.

firme» (Nm 12,7), como si dijera: alcanzó un conocimiento verdadero y sólido de todo mi universo, porque las opiniones que no son verdaderas carecen de solidez. Así, pues, la percepción de esas acciones, que son sus atributos (¡exaltado sea!), por los cuales es conocido, y la prueba de que aquello cuya percepción le fue prometida eran sus actos (¡exaltado sea!) es que solamente le fue dado a conocer los simples atributos operativos: «clemente, misericordioso, indulgente...» (Ex 34,6-7). Está claro, por tanto, que los «caminos» cuyo conocimiento solicitaba y le fue otorgado eran los actos que emanan de él (¡exaltado sea!). Los Doctores los denominan *middôt* («características, módulos») y mencionan trece. Este término lo emplean en la acepción de «cualidades», *v. gr.*: «Hay cuatro *middôt* («cualidades o maneras de proceder») entre los que dan limosna; hay igualmente cuatro entre los que asisten a la escuela» (*'Abôt* 5,13-14), y así con frecuencia. No se pretende indicar aquí que él posea cualidades morales, sino que realiza acciones similares a las que en nosotros proceden de éstas, a saber, de las aptitudes anímicas, pero no que él (¡exaltado sea!) las tenga. La limitación a esas trece *middôt*, aun cuando percibió «todo su bien», es decir, todos sus actos, es porque se trata de las acciones que emanan de él (¡exaltado sea!) en orden a la existencialización y gobierno de los hombres: tal era el postrer objetivo de su petición, por eso termina así: «Que yo te conozca, a fin de que halle gracia ante tus ojos, y considera que esta nación es tu pueblo» (Ex 33,13), el que yo tengo que gobernar mediante actos que he de conformar con los tuyos en su gobierno. Ves, por tanto, que los *d^erākîm* («caminos») y *middôt* («cualidades») se identifican: son los actos que emanan de él (¡exaltado sea!) en el universo. Así, siempre que se percibe uno de éstos, se le aplica (¡exaltado sea!) el atributo del que tal acción procede y el nombre derivado de la misma. Por ejemplo, viendo la tierna solicitud que él emplea en la formación del embrión de esos animales, y la puesta a punto en él y en quien ha de criarlo una vez nacido, de fuerzas que impidan su muerte o destrucción, en preservarlo del mal y ayudarle en sus funciones necesarias, acciones que en nosotros solamente dimanan de un efecto y sentimiento de ternura, que se denomina «misericordia», se le llama (¡exaltado sea!) «misericordioso», según lo dicho: «Cuán benigno es un padre para sus hijos...», y: «Y me llenaré de indulgencia hacia ellos, como indulgente es uno para el hijo que le sirve» (Ml 3,17). No es que él (¡exaltado sea!) quede afectado o experimente compasión, sino una manera de obrar semejante a la del padre respecto a su hijo, resultante de su ternura, compasión y pura pasión, se da en él (¡exaltado sea!) en orden a sus preferidos, no como efecto de una pasión o cambio [157]. Y así

157. «La pasión o pasividad implica un cambio en el sujeto afectado, y, por consiguiente, ninguna pasividad o cualidad afectiva de esta índole puede atribuirse a Dios» (Mk). *Vid. supra*, cap. 35, e *infra*, principio del 55.

como cuando nosotros damos algo a quien no tiene fuero sobre nuestra persona en nuestra lengua *ḥānīnā^h* «merced», p. ej.: «Sed comprensivos con ellos» (Jue 21,22) «... que Dios ha regalado» (Gn 33,5), «porque Dios me ha favorecido» (*ibid.* v. 11), y otros muchos casos; y de igual modo él (¡exaltado sea!) da el ser y gobierna a quienes ninguna obligación tiene al respecto, por eso se le llama *ḥannûn* («clemente»). Análogamente encontramos, en sus acciones para con los hombres, grandes calamidades que recaen sobre algunos individuos para aniquilarlos, o un evento general que destruye familias o una comarca entera y extermina a dos generaciones sin dejar en pie cultivo ni primogenitura, como son las inundaciones, terremotos, tormentas, expediciones de un pueblo contra otros para aniquilarlos a filo de espada y borrar su memoria, y otras muchas acciones que entre nosotros se emprenden de unos contra otros, solamente por obra de una cólera tremenda, o un odio feroz o deseo de venganza, se le ha llamado, en razón de tales actos «celoso, vengador, rencoroso, irascible» (Nah 1,2), dando a entender que acciones como ésas, parejas a las nuestras, originadas por una disposición del alma, como es la envidia, venganza, odio, cólera, se manifiestan en él (¡exaltado sea!), a causa de los desmanes de los castigados, no por obra de una pasión (¡exaltado sea sobre toda imperfección!). Así, todas sus acciones corren parejas con las que entre los hombres son motivadas por pasiones y disposiciones anímicas; pero tratándose de él (¡exaltado sea!), no proceden en modo alguno de nada accesorio a su esencia.

Quien gobierna un Estado, si es un profeta [158], debe acomodarse a estos atributos y que tales acciones emanen de él conforme a mesura y derecho, no ya por mero arrebato de la pasión, no debe soltar la rienda a la cólera, ni dejarse dominar por el impulso pasional, porque toda pasión constituye un mal. Por el contrario, deberá preservarse, en la medida asequible al hombre, de tal manera que en ocasiones sea para unos «misericordioso» y «clemente», no por mera compasión o piedad, sino porque tal sea lo procedente, y otras, con determinados individuos, «vindicador, resentido» e «iracundo», conforme a su merecido, y no por simple irritación, hasta el extremo de ordenar sea quemado un sujeto sin experimentar contra él ira, cólera o aborrecimiento, sino de acuerdo con lo que le parezca se haya merecido y considerando la gran utilidad que reportará la ejecución de ese acto a una gran muchedumbre. No ves en los libros de la Torá que tras haber intimado la destrucción de los «siete pueblos» y decir: «No dejarás con vida a nada de cuanto respira» (Dt 20,16), se añade: «Para que no aprendáis a imitar las abominaciones a que esas gentes se entregan

158. No en el sentido específico del término, aunque los hubo en Israel, *v. gr.*, Samuel, que ostentaron ambas dignidades, sino el genérico de «representante, portavoz de Dios». *Vid.* Eclo, cap. 7,27.

a sus hijos y discípulos», no se refieren solamente a la pronunciación, sino también a la enseñanza de la «unicidad» del mismo, en que late asimismo un misterio divino.

También tenían un nombre de «doce letras» [177], inferior en santidad al *tetragrámaton*, que sospecho no era, probablemente, uno solo, sino dos o tres, cuya aglutinación completaba las doce letras. Era el usado siempre que el *tetragrámaton* se presentaba en la lectura, como nosotros empleamos hoy en los mismos casos el que empieza por *'álef, dálet*. Dicho nombre «dodecagrámaton» encerraba sin duda un sentido más particular que el de *'Ădōnāy*; no estaba prohibido ni reservado a ninguno de los hombres de ciencia, sino que se enseñaba a quienquiera deseaba aprenderlo. No ocurría lo mismo con el *tetragrámaton*, que ninguno de cuantos lo sabían lo enseñaba jamás sino a su hijo o discípulo una vez por semana. Pero cuando hombres relajados, que habían aprendido ese «dodecagrámaton», corrompieron sus creencias, igual que ocurre a todo aquel que, sin ser perfecto, llega a averiguar no es una cosa como al principio se la imaginó, se ocultó también este nombre y solamente se enseñaba a los «discretos entre los sacerdotes» para emplearlo en la bendición al pueblo dentro del santuario, porque, a causa de la corrupción general, ya había caído en desuso el *Šēm ha-m^{e}fōrāš*, hasta en el santuario. «Después de muerto Simón el Justo [178] —dicen los doctores—, sus hermanos los sacerdotes dejaron de bendecir con el nombre (tetr.)», sustituyéndolo en la bendición por el «dodecagrámaton». «Al principio —dicen también [179]— se le transmitía a cualquiera; mas cuando se fue acrecentando el número de los temerarios, se restringió su enseñanza a los discretos de la clase sacerdotal, quienes lo involucraban entre las melodías de sus hermanos sacerdotes». Cuenta R. Rafón: «Cierto día subí con mi abuelo materno al estrado, y aplicando el oído a un sacerdote, noté que lo involucraba entre las melodías de sus hermanos sacerdotes».

También empleaban un «nombre de cuarenta y dos letras». Ahora bien, cualquier hombre sensato sabe es absolutamente inviable un vocablo de tan elevado número; serían, por tanto, varias palabras conjuntadas en esas cuarenta y dos letras. Indudablemente esas dicciones designaban por fuerza determinadas ideas tendentes al acercamiento

177. No obstante la afirmación de Mk: «El Talmud habla de un nombre divino de *doce letras*, y otro de *cuarenta y dos*, sin explicar el sentido de los mismos, ni de sus letras componentes», dichos nombres han sido interpretados de varios modos: *'āB, BēN W^{e}-RÛ^{a}Ḥ Ha-QōDeŠ (o 'ăDōNāY 'ĕLōHÎM HÛ', Dominus Deus ipse est*, Dt 7,9), el primero; y *'āB 'ēL, BēN 'ēL, RÛ^{a}Ḥ Ha-QōDeŠ 'ēL, 'ăBāL Lō' Š^{e}LōŠāH 'ĕLōHÎm KÎ 'iM 'ĕLÔ^{a}H 'eHaD, Pater Deus, Filius Deus, Spiritus Sanctus Deus, verum non tres Dii, sed unus Deus* (Pedro Galatino, *De Arcanis Catholicae Veritatis*, lib. II, cap. 17); y *'āB 'ĕLōHÎM, BēN 'ĕLōHÎM, RÛ^{a}H Ha-QōDeŠ 'ĕLōHÎM, Š^{e}LōŠāH B^{e}-'eHaD, 'eHaD Bi-Š^{e}LōŠāH, Pater Deus, Filius Deus, Spiritus Sanctus Deus, Trinitas in Unitate, et Unitas in Trinitate* (Foster, *Diccionario Hebraico*).

178. Citado, con su dicho favorito, al principio del tr. *'Abôt*.

179. *Vid. Talmud bābli*, tr. *Qiddušin*, fol. 71 a.

de la verdadera concepción de la esencia divina (¡exaltada sea!), por el procedimiento que hemos dicho. A buen seguro que esas palabras polilíteras se designaban como un solo «nombre» porque expresaban una noción única, al igual de los nombres «primarios». Tales dicciones proliferaban con el fin de hacer inteligible el asunto, pues a veces un solo concepto hay que enunciarlo con varias palabras.

Compréndelo bien y percátate asimismo eran las nociones indicadas mediante esos nombres lo que se inculcaba, no la muda pronunciación de las letras, desprovista de toda representación. Ni se aplicó en absoluto el dodecagrámaton ni el nombre de cuarenta y dos letras para la denominación del *Šēm ha-m^{e}fōrāš*, dado que éste es el nombre «privativo», conforme expusimos. En cuanto a esos otros dos nombres, encierran necesariamente cierta enseñanza metafísica, y la prueba de esto es que los doctores dicen al respecto: «El nombre de cuarenta y dos letras es santo y santificado y únicamente se transmite al discreto que alcanzó la mitad de sus días, no es inclinado a la cólera ni a la embriaguez, no es contumaz en su conducta y habla a todos con dulzura. Todo aquel que llega a conocerlo y lo guarda con circunspección y pureza es amado en las alturas y estimado bajo el cielo, respetado de las criaturas; es duradera en él su instrucción, y él, heredero de dos mundos, el presente y el futuro». Tal es el texto talmúdico. Pero cuán lejos está de la intención del autor la interpretación que se le da. En efecto, la mayoría piensa se trata únicamente de la pronunciación de las letras, sin más alcance, ni ha de buscarse en ellas ulterior sentido, que eleve a cosas sublimes, como también que sea el medio obligado para las disposiciones morales y la relevante preparación indicada, pues claro está que el único objetivo es dar a conocer nociones metafísicas de los «misterios de la Torá», como expusimos [180]. En los libros que versan sobre la ciencia metafísica ya se ha consignado que no es posible prescindir de ella, me refiero a la percepción del «intelecto activo»; es el significado de la expresión «su instrucción se conserva en él». Cuando hombres perversos e ignorantes dieron con estos textos, vislumbraron ancho campo para la mentira y afirmaron que podrían agrupar esas letras a su albedrío, asegurando era un «nombre» (sagrado) con eficacia y operatividad, escrito o pronunciado de una manera especial. Después, esas mentiras forjadas por un perverso e ignorante promotor fueron redactadas y pasaron a manos de hombres probos, faltos de discernimiento, incapaces de sopesar lo verdadero y lo falso, los cuales las envolvieron en los cendales del misterio, y, al encontrarlas en su transmisión, se las tomó por auténticas. En suma: «El simple todo se lo cree» (Prov 14,15).

Nos hemos desviado del tema y nuestra sutil especulación con el fin de estudiar la manera de invalidar un delirio cuya inanidad es ma-

180. *Vid. supra*, cap. 35.

nifiesta a cualquier estudiante novato. No obstante, la necesidad de ocuparnos en los «nombres» (divinos) y su significación y teorías vulgares al respecto nos ha obligado a ello. Vuelvo, pues, a mi tema, y, puesto en claro que todos los nombres de Dios (¡exaltado sea!) son «derivados», a excepción del *Šēm ha-mᵉfōrāš,* se impone hablar en capítulo aparte del nombre contenido en la expresión *«'Ehyèʰ 'ăšer 'ehyèʰ»* («Soy quien soy») (Ex 3,14), que encaja en la materia sutil que nos ocupa, a saber, la «negación de los atributos».

CAPITULO 63

[Cinco nombres de Dios]

Empezaremos por una advertencia previa, diciendo a propósito de las palabras de Moisés (¡la paz sea sobre sí!) «Si me preguntan: Cuál es su nombre, ¿qué he de responderles» (Ex 3,13), ¿cómo semejante pregunta encajaba en la cuestión por él debatida, para que llegara a interrogar cómo había de contestar? Ciertamente, sus manifestaciones: «No van a creerme, no van a escucharme; me dirán que Yhwh no se me ha aparecido» (*ibid.* 4,1) son bien explícitas, dado que son obvias tales formulaciones a cualquiera que presuma de profeta, para que lo demuestre. Por otra parte, si, como parece presumible, ahí se trata simplemente de un nombre que ha de proferirse, fuerza es admitir que o bien los israelitas ya lo conocían, o, por el contrario, jamás lo había oído. En el primer supuesto, su enunciación no era argumento válido para Moisés, pues su conocimiento equivalía al de ellos; en cambio, si nunca lo había oído, ¿qué prueba representaba de ser el nombre de Dios, aun suponiendo fuese realmente probatorio tal conocimiento? Finalmente, una vez que él (¡exaltado sea!) le notificó ese nombre, añadió: «Ve, reúne a los ancianos de Israel... y ellos te escucharán» (*ibid.* 3,16.18), a lo que Moisés (¡la paz sea sobre él!) contestó: «No van a creerme, no van a escucharme», aunque él (¡exaltado sea!) ya le había dicho que *ellos le escucharían.* Seguidamente, Dios (¡exaltado sea!) le pregunta: «¿Qué es lo que tienes en la mano?», a lo que él contesta: «Un cayado» (*ibid.* 4,2).

Para que todas esas dificultades se te aclaren, te importa saber lo que voy a decirte. Ya conoces la gran difusión que en aquellos tiempos tenían las teorías de los sabeos [181], y que, a excepción de una

181. Mk traduce «*Sabiens* ou *Sabéens*»; Dic. Larousse, *Sabéens*; Pines, ingl., *Sabians*; *item* Dic. Oxford; Friedländer, *Sabeans*; Vg. lat., *Sabaei*; TH, *Šᵉbā'îm* (cf. Job 1,15 = LXX «*salteadores*»; Jl 4,8). Apelativo de una tribu de Arabia del Sur, posteriormente (cf. «reina de Saba», I R 10,1.13; *item* Gn 10,7 y 10,28). «Vanos han sido los esfuerzos —escribe Munk (III, p. 217, nota 1)— para en-

minoría, la Humanidad entera era presa de la idolatría, y, por tanto, creían en los espíritus y conjuros y se hacían talismanes. Quienquiera que entonces abrigaba la pretensión de ser escuchado, o bien alegaba que la especulación y el raciocinio le habían servido para demostrarle que el universo mundo tiene un Dios —caso de Abraham—, o bien presumía de que el espíritu de un astro, o un ángel o algo semejante había descendido sobre él. Pero presentarse como profeta, alegando haberle Dios hablado y enviado, jamás se oyó antes de Moisés, nuestro Maestro (¡la paz sea sobre él!). No te induzca a error lo que se cuenta de los Patriarcas, a saber, que Dios les hablaba y se les manifestaba, pues no hallarás en esa forma de misión profética un llamamiento a los hombres o a servir como guías de los demás, de suerte que Abraham, Isaac, o Jacob, o sus predecesores dijeran a los hombres: «Dios me ha dicho: Haced esto, o no lo hagáis, o: Me ha enviado a vosotros». Jamás ocurrió cosa semejante, sino que se les habló de aquello que particularmente les concernía, a saber: su perfección y norma de conducta, así como el vaticinio de lo reservado a su descendencia; nada más. Ellos dirigían un llamamiento a los hombres por vía de especulación y enseñanza, como lo evidencian, a nuestro juicio, estas palabras: «Y personas de su familia procreadas en Harán» (Gn 12,5).

Así pues, cuando Dios (¡exaltado y magnificado sea!) se reveló a Moisés, nuestro Maestro (¡sobre él sea la paz!), y le ordenó efectuar un llamamiento a los hombres y comunicarles su mensaje, él replicó: «Lo primero que me preguntarán será la verificación de que existe un Dios en el cosmos, y sólo después podré atestiguarles que él me envió». En efecto, a la sazón todos los hombres, salvo una minoría, ignoraban la existencia de Dios, y su más alta especulación no transcendía de la esfera celeste, su potencialidad y sus efectos, pues no eran capaces de abstraerse de las cosas sensibles ni alcanzaban una perfección intelectual. Como consecuencia, Dios le otorgó el conocimiento que debía transmitirles, a fin de inculcarles la existencia de Dios, y eso es lo que expresan las palabras *«'Ehyèʰ 'ašer 'ehyèʰ»* («Soy quien soy»). Es un nombre derivado de *hāyāʰ* («ser, existir»), que designa la existencia, puesto que este verbo significa «él fue», y no hay distinción entre «ser» y «existir» en la lengua hebrea. Todo el misterio radica en

contrar la etimología de los «sabienos» (o sabeos) aplicado a los paganos». En el Corán son mencionados, junto a los judíos y cristianos, como una comunidad religiosa, con libros revelados y con participación de la vida futura. Maimónides, al igual que otros escritores árabes de su tiempo, designa con este nombre a todos los pueblos paganos en general, de manera que, en su lenguaje, religión de los sabeos significa lo mismo que paganismo en todas sus variadas formas. Se ocupa de ellos, sus creencias y sus libros en diversos lugares del *Mōrᵉèʰ*, sobre todo en la tercera parte, cap. 29. El principal de estos escritos es la *Agricultura nabatea*, de la que trata con detenimiento en ese lugar. «Los libros de donde tomó sus conocimientos de los cultos paganos, y de los que hablará después, le indujeron a creer que éstos estaban basados en general sobre la astrolatría» (Mk). De hecho, «sabeísmo» vino a significar «culto religioso de los astros» (*vid.* Mk, *Table Alphabétique*, III, pp. 505-506).

la reiteración en forma de predicado de la misma voz que indica la existencia, porque la palabra *'ăšer* («quien») requiere la mención de un atributo conexo, dada su condición de término incompleto (sincategoremático), necesitado de un anexo, equivalente a *'il-ladî* e *'il-latî* en árabe. Por consiguiente, el primer término, que hace de sujeto, es *'EHYÉh* («Yo soy»), al cual va unido el predicado; el segundo, que ejerce esta función, es también «Yo soy», idéntico al primero, lo cual significa que el sujeto se unifica con el predicado. Esto explica que *él existe, pero no por la existencia,* pensamiento que se resume e interpreta así: *el Ser que es el Ser,* o sea, *el Ente necesario.* La demostración induce forzosamente a reconocer que hay algo cuya existencia es imprescindible, que nunca fue inexistente, no lo será, como claramente pondré de manifiesto.

Así, cuando él (¡exaltado sea!) le dio a conocer las pruebas fundamentales de su existencia para *los instruidos,* supuesto que después se añade: «Ve y congrega a los ancianos de Israel» y le promete que ellos entenderían lo que él le había enseñado y lo aceptarían, pues se dice: «Obedecerán a tu voz», Moisés (¡la paz sea sobre él!) le replicó en semejantes términos: Dado que hayan aceptado mediante esta demostración intelectual la existencia de un Dios, ¿cómo probaré yo que ese Dios existente es quien me ha enviado? Entonces fue investido de taumaturgia [182]. Está claro, por tanto, que las palabras «¿Cuál es su nombre?» significan simplemente «¿Quién es aquel que tú pretendes te envió?». Si dijo: «¿Cuál es su nombre?, fue para magnificarle y exaltarle en su interlocución. Como si dijera: Tu verdadero ser nadie puede ignorarlo, pero si me interrogan acerca de tu nombre, ¿cuál es el significado de éste? La realidad es que, soslayando, al dirigirse a Dios (¡exaltado sea!), la posibilidad de que tal Ser fuera desconocido a alguien desviaba tal ignorancia hacia su nombre, en vez del designado por éste.

De igual manera, el nombre *Yāh*, indicativo de la existencia eterna, y *Šaddāy*, derivado de *day* («suficiente»), expresivo de «suficiencia», *v. gr.:* «Lo reunido bastaba y sobraba para todo lo que había de hacerse» (Ex 36,7). El *š (šin)* equivale a *'ăšer*, como en *še-kebār* (Ecl 4,2), por lo cual también su significación es «El que es suficiente», dando a entender no necesita de ningún otro ser fuera de él para que exista lo que él ha originado y así continúe, sino que su existencia (¡exaltado sea!) basta para ello. Asimismo, el nombre *Ḥāsîn* («fuerte, poderoso»), derivado de la idea de «fuerza», *v. gr.,* «fuertes como encinas» (Am 2,9), e igualmente *Ṣûr*, término polivalente, conforme expusimos.

En conclusión, ves claramente que todos los nombres divinos son derivados, o se emplean por homonimia, como el indicado *Ṣûr*

182. Se refiere al hecho milagroso de la transformación de la vara de Moisés, anteriormente mencionado (cf. Ex 7,10).

(«Roca») y otros semejantes. En suma, no hay nombre de Dios (¡exaltado sea!) que no sea derivado, excepto el *tetragrámaton*, que es el *šem ha-meforāš*, que no expresa ningún atributo, sino la simple existencia, y nada más. La existencia absoluta implica que *él existirá siempre*, quiero decir que *es el* Ser necesario.

Penétrate bien de cuanto queda expuesto.

CAPITULO 64

[Significación de los términos šēm («nombre») *y kābôd* («gloria»)*]*

Has de saber que por «nombre de Yhwh» se entiende unas veces pura y simplemente el «nombre», *v. gr.*: «No tomarás en vano el nombre de Yhwh tu Dios» (Ex 20,7) y: «Quien blasfemare el nombre de Yhwh» (Lv 24,16). Los textos son numerosos. Otras, se significa su verdadera esencia (¡exaltado sea!), por ejemplo: «Si me preguntan cuál es su nombre» (Ex 3,13). En ciertos casos se designa su mandato, de manera que decir «nombre de Yhwh» equivale a «orden o palabra de Yhwh», como en «porque lleva mi nombre» (*ibid.* 23,21), en el sentido de «mi palabra o mi mandato está en él», dando a entender que «él es instrumento de mi voluntad y mi beneplácito». Explicaré estas palabras al hablar de la polivalencia de *mal'āk* («ángel [183] mensajero»).

Asimismo, *kābôd* («gloria») de Yhwh designa a veces «la luz creada» que Dios hace descender sobre un paraje para magnificarlo milagrosamente, *v. gr.*: «La gloria de Yhwh estaba sobre el monte Sinaí...» (*ibid.* 24,16); «Y la gloria de Yhwh llenaba el habitáculo» (*ibid.* 40,35). Otras veces, enuncia su esencia (¡exaltado sea!) y su auténtica realidad, *v. gr.*: «Muéstrame tu gloria» (*ibid.* 33,18), y su respuesta: «No puede el hombre ver mi faz y seguir viviendo» (v. 20), indicando que dicha gloria es su esencia, y se dice «su gloria», para ensalzarla, como expusimos a propósito de «Si me preguntan cuál es su nombre» (Ex 3,13). En ocasiones *kābôd* designa la «glorificación» de Dios por parte de todos los hombres, o más bien que todo cuanto está fuera de él (¡exaltado sea!) le tributa ese homenaje, pues la verdadera glorificación estriba en aprehender su grandeza; por lo cual, quienquiera que percibe su grandeza y su perfección ya le glorifica en la medida de su comprensión. El hombre, particularmente, le ensalza con palabras, para hacer ostensible lo que ha alcanzado en su intelecto y difundirlo a los demás, y quienes carecen de percepción, como los seres inanimados, le glorifican también en cierto modo,

183. *Vid. infra*, II parte, caps. 6 y 34.

como indicando con su naturaleza el poder y sabiduría de quien les dio el ser, y que esto induzca a la glorificación a quienes los contemplan, de palabra o en silencio, si se trata de carentes de habla [184]. La lengua hebrea posee gran laxitud en el empleo del término *'āmar* («decir»), aplicable lo mismo a quien carece de percepción, que alaba a Dios, *v. gr.*: «Todos mis huesos dirán: ¿Quién hay semejante a ti, oh Yhwh?» (Sal 35,10), lo cual significa que éstos suscitarán esa convicción, como si la expresaran, pues por su mediación se hace notorio. En este sentido dado a *kābôd* se dijo: «Toda la tierra está llena de su gloria» (Is 6,3), equivalente a: «Y la tierra se llena de su gloria» (Hab 3,3), porque la «alabanza» se denomina *kābôd*, conforme a lo dicho: «Dad gloria a Yhwh, vuestro Dios» (Jr 13,16); «Y en su templo todo dice: Gloria» (Sal 29,9). Los ejemplos son numerosos. Penétrate de esta polivalencia de *kābôd*, interpretándolo en cada pasaje conforme a su significación adecuada, y así evitarás graves dificultades.

CAPITULO 65

[Sentido de la «palabra», atribuida a Dios]

Quiero suponer que, a estas alturas y convencido como estás de que Dios (¡exaltado sea!) existe, aunque no en virtud de una existencia, y que es uno, pero no por obra de la unidad [185], no necesitarás que se te exponga la negación en él del atributo de la «palabra», máxime teniendo en cuenta el consenso general en nuestra nación de que la Torá constituye una creación, lo cual significa que la palabra a él atribuida lo fue igualmente, y si se le atribuyó es porque la locución oída por Moisés nuestro Maestro (¡la paz sea sobre él!) fue obra de Dios, el cual la creó y produjo, al igual que todo el conjunto de la creación. Ya te hablaré con más extensión acerca de la profecía; mi propósito aquí es únicamente indicar que adscribirle la palabra es como la atribución genérica de acciones similares a las nuestras. Así, para persuadir a la mentalidad popular de que hay una ciencia divina aprehendida por los profetas, se decía que Dios les había hablado y comunicado alguna cosa, dando a entender que el mensaje divino del que eran portadores no era mero producto de sus cavilaciones o reflexión, como se expondrá. Ya anteriormente hemos abordado este asunto [186].

184. Se refiere a las esferas celestes, dotadas de vida y percepción, pero no de palabra.

185. «Terminada la discusión sobre los *atributos* y los *nombres* de Dios, el autor añade en este capítulo y en los dos siguientes algunas observaciones acerca de la *palabra* y la *escritura* atribuidas a Dios, y qué ha de entenderse por el *descanso* del séptimo día de la Creación» (Mk).

186. *Vid. supra*, cap. 46.

El objetivo concreto del presente capítulo es que los verbos *dibbēr* («hablar») y *'āmar* («decir») son polivalentes, aplicables en primer término a la elocución lingüística, p. ej.: «Habló Moisés» (Ex 19,19, y *passim*), «Dijo el faraón» (*ibid.* 5,5). También a los conceptos representados por el intelecto, sin expresarlos, *v. gr.*: «Y dije en mi corazón» (o sea, me dije a mí mismo) (Ecl 2,15), «Y hablé a mi corazón» (*ibid.*), «Y tu corazón hablará» (Prov 23,33), «De ti mi corazón ha dicho» (Sal 27,8), «Y (Esaú) se dijo en su corazón» (Gn 27,41). Los ejemplos podrían multiplicarse. En tercer lugar se aplican a la voluntad, p. ej.: «Quiso matar a David» (2 Sm 21,16), equivalente a «Formó el propósito de matarle», como en «¿Es que quieres matarme?» (Ex 2,14), y «Toda la asamblea de Israel quería lapidarlos» (Nm 14,10). Abundan igualmente los ejemplos.

Siempre que *'āmar* y *dibbēr* se aplican a Dios, encierran estas dos últimas acepciones, es decir, designan o la voluntad y el propósito, o bien un concepto deducido como procedente de Dios, ora haya sido conocido mediante una voz creada, ora por alguna de las vías proféticas que expondremos, pero nunca que él (¡exaltado sea!) hablara por medio de sonidos o voz, como tampoco que él (¡ensalzado sea!) posea un alma, en la cual se impriman las cosas de manera que le sea añadido algo a su esencia. Se le han adjudicado estas cosas y se le atribuyen al modo de todas las demás acciones.

De todos modos, el hecho de expresar la voluntad y el propósito con los verbos *'āmar* y *dibbēr* no es solamente por la razón apuntada de la polivalencia de los mismos, sino también por antropomorfismo, conforme expusimos anteriormente. En efecto, el hombre no comprende de buenas a primeras cómo aquello que se desea ejecutar puede pasar a vías de hecho por la simple voluntad; más bien piensa, ante todo, que quien apetece la realización de una cosa deberá forzosamente realizarla él mismo, o bien ordenar a otro su ejecución. Por tal motivo se atribuyó metafóricamente a Dios el «mandato», en el sentido de que se hizo lo que él quiso se hiciera, diciendo: «mandó que tal cosa fuera así», y todo ello es por vía de asimilación a nuestros actos, además de que dicho término encierra asimismo la acepción de «querer», como dejamos expuesto. En consecuencia, siempre que en el relato de la Creación se estampa *wa-yō̆mer* («y (Dios) dijo»), se entiende «quiso» o «le plugo», como ya otros aseveraron antes que nosotros [187], y es bien notorio. La prueba de eso —me refiero a que todas esas expresiones denotan la «voluntad», no la palabra— estriba en que ésta únicamente puede dirigirse a quien sea capaz de recibir tal mandato. Así, el texto «Por la palabra de Yhwh fueron hechos los cielos» (Salmo 33,6) es análogo a «y todo su ejército por el aliento de su

187. Según Moisés de Narbona, el autor aludiría al famoso gaón de Sura, Sa'adyá, y al ilustre gramático hispanojudío Ibn Yánah, antes mencionado (*vid. H L.H.*, II parte, caps. X y XV, respectivamente).

él» mostraron que él (¡exaltado sea!) se halla separado de la esfera, y no hay en ella una potencia.

Sábete asimismo que la metáfora «Dios (¡exaltado sea!) *cabalga sobre el cielo*» encierra una figura sorprendente, a saber: que el jinete es superior a la montura —entiéndase esto solamente en sentido impropio, dado que no es aquél de la misma especie que ésta—, y, por otra parte, él es quien la pone en movimiento y la hace marchar a donde le place; es un instrumento que maneja según su voluntad, siendo él independiente y desligado de aquélla. Análogamente, Dios (¡glorificado sea su nombre!) es el motor de la esfera superior, y cuanto en ella se mueve es por su virtud; pero él (¡exaltado sea!) está separado, y no es una potencia radicada en ella.

En *B*^{e}*-rē'šît Rabbā* los Doctores explicando esta su palabra (¡bendito sea!): «Su refugio es el Dios Eterno» (Dt 33,27) se expresan así: «Dios es la morada de su mundo, pero su mundo no es su morada de él», y añaden: «El caballo es el accesorio del jinete, pero éste no lo es de aquél, según lo escrito: «Cuando subes sobre tus caballos» (Hab 3,8). Éstas son sus palabras textuales; recapacita y comprenderás que han expresado su relación (¡exaltado sea!) con la esfera, la cual es su instrumento, mediante el cual rige el universo. Siempre que encuentres en los Doctores (¡bendita sea su memoria!) que en tal cielo hay esto y aquello, y en tal otro igualmente, no ha de entenderse haya en los cielos cuerpos distintos de ellos mismos, sino que las facultades que originan tal o cual cosa y mantienen su regularidad se derivan de esos cielos. Prueba de lo dicho son las palabras de los aludidos: «*'Ărābôt*, donde reina la justicia, la equidad, el derecho, los tesoros de vida, de paz y de bendición, las almas de los justos, las almas y los espíritus de aquellos que han de nacer y el rocío mediante el cual el Santo (¡bendito sea!) resucitará a los muertos». Está claro que nada de lo aquí enumerado es un cuerpo que ocupe lugar, pues el rocío aquí no es tal en su sentido propio. Advierte asimismo que aquí dicen: «en el cual», a saber, «en *'Ărābôt*», y no que estén «sobre él», dando a entender que las cosas existentes en el mundo solamente existen en virtud de las facultades procedentes de *'Ărābôt*, y que es Dios quien de éste plasmó su «principio» y en él las radicó. Entre ellas figuran los «tesoros de vida», lo cual es absolutamente verdadero, pues todo principio vital ínsito en un ser viviente sólo procede de esa vida, como después explicaremos[201]. Observa asimismo que incluyen «las almas de los justos», así como también «las almas y los espíritus de aquellos que han de nacer», asunto trascendente para quien sabe entenderlo. En efecto, las almas que sobreviven después de la muerte no son lo mismo que el alma que adviene al hombre cuando recibe el ser, pues la que nace cuando es engendrado no pasa de ser una cosa «en

201. «*Vid.* cap. 72, en que la esfera celeste aparece como principio de todo el universo, al igual que el corazón lo es en el hombre» (cf. II parte, cap. 10) (Mk).

potencia», una «disposición», en tanto que lo separado tras la muerte es lo que alcanzó categoría de «(intelecto) en acto». El «soplo vital» que asimismo adviene (con el hombre) tampoco es lo mismo que el «espíritu» que (con él) nace; por eso enumeraron entre las cosas «futuribles» las «almas» y los «espíritus», en tanto que lo «separado» es una sola cosa. Ya expusimos la polivalencia de *rû*^{a}*ḥ* («espíritu»), y asimismo al final del tratado *Maddā* («Ciencia») sobre estos varios homónimos.

Observa cómo estas sorprendentes verdades, objeto de la especulación de los más insignes filósofos, se encuentran diseminadas en los *Midrāšîm*, y el sabio incomprensivo, al estudiarlas superficialmente, se sonríe porque sólo percibe su sentido literal, en contraste con la realidad del ser. La razón de todo esto es que se ha empleado un lenguaje enigmático en la exposición, debido a que se trata de materias demasiadamente extrañas para la mentalidad del vulgo, como reiteradamente hemos hecho constar.

Para terminar con el tema cuya elucidación había iniciado, diré que los Doctores (¡bendita sea su memoria!) intentaron la demostración, mediante textos escriturarios, de que las cosas enumeradas están en *'Ărābôt*, aduciendo: «Respecto a justicia y derecho, escrito está: La justicia y el juicio son el sostén de tu trono (Sal 89,15)». Análogamente demuestran respecto a las demás cosas explicitadas que, dada su relación con Dios (¡exaltado sea!), se encuentran junto a él. Entiéndele bien. En los *Pirqê Rabbî 'Eli'ězer* (cap. 18) se dice: «Siete cielos creó el Santo (¡bendito sea!) y entre todos únicamente eligió *'Ărābôt* para trono glorioso de su reino, porque dicho está: "Exaltad al que viene cabalgando sobre *'Ărābôt*" (Sal 68,5)». Éstas son sus palabras, de las que debes también penetrarte. Sábete asimismo que un conjunto de cabalgaduras se denomina *merkābā*^{h} («carro, tiro»), voz frecuentemente repetida, *v. gr.*: «E hizo José preparar su carro» (Gn 46,29); «Montado sobre el segundo de sus carros» (*ibid.* 41,43); «Los carros del faraón» (Ex 15,4). Prueba de que el término designa cantidad de bestias es el texto «Un tiro de carro venía a costar, al salir de Egipto (o de Muṣrî), seiscientos siclos de plata, y un caballo, ciento cincuenta» (1 Re 10,29), demostración de que *merkābā*^{h} designa una cuadriga. A este respecto, insisto en que, conforme a la tradición del trono de gloria llevado por «cuatro animales», denomináronle los Doctores por tal motivo *merkābā*^{h}, comparándole con el tiro compuesto de cuatro unidades.

Pero he aquí a dónde nos ha llevado el tema del presente capítulo. Necesario será todavía insistir sobre esta materia, pero se impone retrotraerse al objetivo del mismo, consistente en demostrar que las palabras «El que cabalga sobre el cielo» (Dt 33,26) significan: «El que, por su poder y voluntad, hace girar y moverse la esfera circundante». Asimismo, al final del versículo, las palabras «y por su majestad, los cielos» quieren decir: «El que por su magnificencia hace

girar los cielos». Se ha resaltado lo primero, que, conforme expusimos, es *'Ărābôt*, mediante el término «cabalgar», y lo demás, por «majestad», pues en virtud del «movimiento diurno» realizado por la esfera superior, se mueven todas las restantes, como la parte por el todo, y a ese poder trascendente, que todo lo mueve, se denomina «majestad» (*ga'ăwāʰ*).

Que estas nociones estén de continuo presentes en tu espíritu para lo que después diré [202], pues son la prueba máxima para el conocimiento de Dios —me refiero a la circunvolución de la esfera celeste, como demostraré—. Penétrate bien.

CAPITULO 71

[El Kalām o «Teología racional de los musulmanes»; *su origen, préstamos tomados a los judíos; sus defectos]*

Has de saber que las numerosas ciencias que eran patrimonio de nuestra nación [203], para el conocimiento exacto de estas materias, se fueron perdiendo debido a la lejanía del tiempo y el dominio ejercido sobre nosotros por los pueblos bárbaros, y también a consecuencia de la prohibición de divulgar estas teorías a todo el mundo, como dejamos expuesto [204]; lo único permitido en cuanto a difusión general eran los textos escriturarios. Ya sabes que la misma ley tradicional no se escribía antiguamente, a causa de la sentencia tan propagada en nuestra Comunidad: «Las palabras que yo te he comunicado de viva voz no te está permitido transmitirlas por escrito» [205]. Esto encerraba

202. *Vid.* II parte, cap. 1.

203. «Antes de exponer, en la II parte, las doctrinas de los filósofos sobre la existencia de Dios, su unidad y su incorporeidad, el autor expone en los últimos capítulos de esta I parte un *conspectus* del sistema de los *mutacálimes*. El presente capítulo, a modo de introducción, comprende algunas indicaciones históricas relativas al origen de dicho sistema, cuya influencia es notoria en ciertos teólogos judíos de Oriente. El autor subraya al principio de este capítulo que las ciencias filosóficas fueron cultivadas por los antiguos judíos y que los temas metafísicos en cuestión no les eran familiares únicamente por la tradición religiosa. Cualquiera que sea el valor de este aserto, coinciden con la opinión de varios autores de la Antigüedad, sostenida por escritores paganos, cristianos y musulmanes» (Mk).

204. *Vid. supra*, cap. 34.

205. El término árabe *Fiqh*, que los dos traductores hebreos trasladan por *Talmud*, es voz sinónima de *'ilm*, «ciencia», pero «se reservaba para designar la aplicación de la actividad intelectual, *ra'y*, a cuestiones jurídicas. También se llamaba *Fiqh* al conjunto de decisiones legales fundadas en ese empleo de la razón, ejercitado para resolver casos no previstos en el Corán o la Sunna» (*Islamología*, p. 517). *Vid. Talmud bāblí*, tr. *Grittin*, fol. 60 b, donde el versículo «Escribe estas palabras...» (Ex 34,27) se interpreta en el sentido de que no está permitido ni enseñar verbalmente la Ley escrita, ni trasmitir por escrito la Ley oral (Mk). Como puede advertirse fácilmente, tal afirmación, de estructura antitética y corte típicamente rabínico, no ha de entenderse de manera absoluta y tajante, sino en un sentido restrictivo, limitado a ciertas cuestiones, como algunas ya señaladas por el autor.

profunda sabiduría, pues evitaba inconvenientes en que posteriormente se incurrió, a saber: la multiplicidad de opiniones, variedad de pareceres, confusiones en la expresión del redactor y posible equivocación, además de la división en sectas y, finalmente, la inseguridad en orden a las prácticas. Todo eso se confió al Supremo Tribunal Jurídico, según dejamos expuesto en nuestros escritos talmúdicos e indica el texto de la Ley [206]. Ahora bien, si respecto a la Ley oral se usó de tanta precaución, para obviar los inconvenientes que podrían derivarse, con mayor razón se vedaba la compilación por escrito de esos «secretos de la Torá» con destino a todo el mundo, sino que se transmitían por mediación de algunos personajes conspicuos a otros semejantes, según te indiqué, a propósito de estas palabras suyas: «No deben transmitirse los secretos de la Torá sino a un hombre de consejo, sabio pensador...» [207]. Tal fue la causa que motivó la desaparición de estos principios fundamentales de nuestro pueblo, de los que apenas encontrarás sino fugaces indicaciones y referencias, consignadas en el *Talmud* y las *Midrāšôt*, simples granos recubiertos de abundante cáscara, de tal manera que los hombres se han ocupado de esas envolturas, sin percatarse de que hubiera dentro absolutamente nada más.

En cuanto a las escasas briznas del *Kalām* [208], respecto a la unidad de Dios y cuestiones anejas, que puedas encontrar en algunos *G'ônîm* [209], así como en los caraítas, son cosas tomadas de los *mutacálimes* islámicos, bien poco en comparación de lo que éstos han escrito al respecto. Sucedió también que, al emprender los musulmanes este método, surgió una secta denominada de los *mutazilíes* («disidentes») [210], de los cuales tomaron nuestros correligionarios ciertos préstamos, al par que adoptaban su método. Posteriormente apareció en el Islam una nueva secta, la de los *'ašariyya* [211], que profesaban otras teorías, y no encontró eco entre nuestros correligionarios; y no porque éstos prefirieran la primera escuela a la segunda, sino porque casualmente habían elegido aquélla y la habían adoptado creyéndola

206. *Vid.* Dt, 17,8-12 y *Mišneʰ Tôrāʰ*, de Maimónides, Prólogo.

207. *Vid. supra*, cap. 34.

208. Sobre este término, tan relevante, y su derivado *mutacálimes, vid. supra*, Introducción, y Mk, I, pp. 335-336, nota 2; *Islamología*, pp. 611-614, etc., enciclopedias árabes y judías, etc. En síntesis puede considerarse como la escolástica musulmana.

209. «Separados» o «disidentes», secta que abarcaba varias ramas, con ciertas coincidencias fundamentales o diversas entre sí. Los caraítas e incluso algunos rabanitas siguieron también esas doctrinas (*vid.* Mk).

210. *Ga'ôn (pl. g'ônîm)*, «Excelencia»: título honorífico otorgado a los jefes de las Academias talmúdicas de Babilonia y, posteriormente, de Sura, Pumbedita y otras ciudades (*vid. Enc Jud. Castellana*, t. V, pp. 420-421. «Caraítas» *(qārā'îm, de qara'*, «recitar, leer») es el nombre de una secta tenazmente apegada a la letra del texto sagrado («literalistas»). *Vid. H. L. H.*, II parte, pp. 420-421 y 394-395.

211. *Vid.* puntualizaciones de Mk a propósito de esta fugaz alusión de Maimónides a los filósofos judíos de España (al-Andalus y nuestra *H. L. H., passim*).

fundamentada en pruebas. Respecto a los españoles andaluces de nuestra Comunidad[212], todos siguen las doctrinas de los filósofos y se adhieren a sus opiniones en cuanto no contradicen los fundamentos de nuestra religión. Nunca verás sigan en nada los caminos de los *mutacálimes*, razón por la cual en lo poco que de los más recientes nos queda, sustentan en muchas cosas las mismas opiniones que en este Tratado exponemos.

Has de saber que todo cuanto los musulmanes, lo mismo *mutazilíes* que *'ašariyya*, han dicho acerca de estas materias, son teorías basadas en ciertas proposiciones usurpadas a los escritores griegos y sirios, que pugnaban por contradecir las opiniones de los filósofos y refutar sus doctrinas[213]. La razón era que cuando la Iglesia cristiana, cuya profesión de fe es conocida, acogió en su seno a esas naciones, entre las cuales estaban muy difundidas las opiniones de los filósofos —origen de la Filosofía— y surgieron reyes protectores de la religión, los sabios de aquellas épocas, griegos y sirios, observaron que había afirmaciones con las cuales se hallaban en patente desacuerdo las opiniones de los filósofos.

Entonces nació entre ellos esta ciencia del *kalām* y empezaron a plantear proposiciones, útiles en orden a su fe, y a refutar aquellas opiniones que subvertían los fundamentos de su religión. Al aparecer el Islam y ponerse en contacto con los escritos de los filósofos, tomaron también conocimiento de aquellas refutaciones estampadas contra los libros de los filósofos. Encontraron las argumentaciones de Juan el Gramático (Filopono), de Ibn 'Adī y otros acerca de esas materias y se las apropiaron, convencidos de la importante adquisición que representaban. Tomaron también de las teorías de los primitivos filósofos todo aquello que estimaban de utilidad, incluso cuando los filósofos posteriores lo habían refutado; verbigracia, el «atomismo» y el «vacío»[214], imaginando eran concepciones de interés común y proposiciones necesarias a todos los adeptos de una religión. Después se extendió el *kalām*, internándose por otros caminos extraordinarios ajenos a los *mutacálimes* (pensadores) griegos, más afines a los filósofos. Posteriormente surgieron dentro del Islam doctrinas religiosas particulares, que por fuerza debían defender, y apareció también la desunión entre ellos en ese terreno; cada secta formuló las hipótesis que necesitaba para la apología de sus teorías.

Indudablemente hay ahí cosas que interesan por igual a las tres co-

212. Otra secta diferente de la anterior; *vid. infra*, cap. 73 y III parte, 17, 3.ª opinión (*vid.* Mk).

213. «El autor se refiere a los escritores eclesiásticos griegos y sirios que, a partir de siglo VI, tuvieron que defender los dogmas cristianos contra la filosofía peripatética cada vez más dominante y contra las numerosas herejías que surgieron de esa misma filosofía. Los defensores de la religión se sirvieron de las armas dialécticas que el estudio de la filosofía de Aristóteles había puesto en sus manos» (Mk).

214. *Vid. infra*, cap. 73.

muniones; quiero decir, judíos, cristianos y musulmanes; *v. gr.*, la doctrina de la «creación temporal» del mundo, de cuya verdad depende la de los milagros, y otras. Pero en las demás cuestiones, que los adeptos de dichas dos últimas religiones se empeñaron en dilucidar, como son la cuestión de la Trinidad, y, entre algunas sectas, la «palabra profética»[215], tuvieron que recurrir a ciertas hipótesis por ellos elaboradas, para la defensa de los principios en que estaban implicados, así como las particularidades privativas de cada una de esas dos comuniones. De todo eso no tenemos nosotros ninguna necesidad.

En conclusión, todos los antiguos *mutacálimes* tanto entre los griegos cristianizados como los musulmanes, no se atuvieron primordialmente en sus proposiciones a lo que es manifiesto en el ente, antes bien lo consideraron como debe ser, a fin de poder utilizarlo como demostración de su opinión, o, al menos, impedir fuera rebatida. Asentado ese ente imaginario, declararon que el ser es así y emprendieron la labor de argumentación tendente a confirmar esas hipótesis, que habían de suministrarles los argumentos para la confirmación de sus doctrinas o ponerse al abrigo de los ataques. Así procedieron hasta los hombres de talento, que fueron en vanguardia de esa dirección; dejaron constancia en sus libros, alegando que solamente la especulación los había inducido, no precisamente la preocupación de una opinión preconcebida. Nada de esto sabían quienes posteriormente consultaron esas obras, y al encontrar en esos escritos antiguos importantes argumentos y vigorosos esfuerzos para asentar o, en su caso, refutar tal o cual cosa, imaginábanse no era necesario en modo alguno establecerla o negarla en orden a lo que obligan los fundamentos de la religión, como igualmente que sus antecesores solamente habían procedido así para evidenciar el confusionismo de los filósofos y suscitar dudas en lo que éstos consideraban como demostración. Quienes así razonaban no advertían ni sabían que no era como ellos pensaban, sino que si sus predecesores se esforzaron tanto para asentar o bien para invalidar lo que pretendían en uno y otro caso, era por razón del peligro que podía entrañar, aunque fuera como conclusión de cien premisas, en orden a la opinión cuya verdad deseaban resaltar. Estos primitivos *mutacálimes* cortaron el mal en su raíz. Pero te diré, en síntesis general, con palabras de Temistio, no es la realidad entitativa la que se acomoda a las opiniones, sino las opiniones verdaderas las que han de acomodarse a tal realidad.

Tras el estudio de las obras de los *mutacálimes* en la medida que me fue hacedero, como igualmente de los escritos de los filósofos,

215. «El autor alude a la discusión suscitada entre los teólogos musulmanes sobre la *divina palabra* dirigida a los Profetas y señaladamente a Mahoma. Los unos afirmaban que la palabra de Dios es *eterna*, y el Corán, en el cual está depositada, existió desde toda la eternidad; los otros, en cambio, sostienen fue *creada* en el individuo en que es revelada y él la reviste de letras y sonidos» (Mk).

hallé que el método seguido por todos los *mutacálimes* era absolutamente el mismo, aunque con diversas modalidades. En efecto, todos convienen en el principio de que no ha de considerarse el ser tal como existe, dado que es mero efecto de la «costumbre», cuyo contrario es posible en el intelecto; de ahí que en muchos casos se atemperan a la «imaginación», llamándola «intelecto». Así, cuando formulan las proposiciones que te haré saber, ya han decidido, mediante sus demostraciones, que el mundo ha sido creado, y, una vez asentado este principio, queda establecido, sin duda alguna, que existe un hacedor, que le ha dado la existencia. Seguidamente prueban que ese Hacedor es uno, y después explicitan que, siendo uno, es incorpóreo. Tal es el método seguido por todos los *mutacálimes* islámicos en este tipo de cuestiones, como igualmente aquellos de nuestros correligionarios que los han imitado siguiendo sus huellas. En cuanto a su argumentación y proposiciones para asentar la creación del mundo o rebatir su eternidad, hay diferencias, pero la tesis general consiste en dar por inconcusa, en primer término, la creación del mundo, y sobre esta base se estatuye la realidad de que el Creador existe. Semejante método, tras un detenido examen, me inspiró profunda aversión, perfectamente explicable, pues todo lo que presentan como demostración de la creación del mundo está erizado de dudas y no son pruebas convincentes sino para quien es incapaz de discernir entre la demostración, la didáctica y los sofismas. Mas para el versado en estas artes es claro y evidente que todas esas pruebas son dudosas, como basadas en premisas que no han sido argumentadas.

La meta asequible, a mi juicio, al escriturista sería poner en claro la nulidad de los argumentos aducidos por los filósofos en pro de la eternidad del mundo: ¡noble tarea, en verdad, bien realizada! Todo pensador sutil, investigador de la verdad, que no se engaña a sí mismo, sabe perfectamente que esta cuestión, la de si el mundo es eterno o fue creado, no puede probarse por una demostración concluyente, y constituye para el intelecto su punto final. De esto hablaremos largamente; de momento te bastará con saber al respecto que desde hace tres mil años hasta nuestros días los filósofos de todos los tiempos están divididos, a juzgar por lo que leemos en sus obras y referencias. Si tal es el estado de la cuestión, ¿cómo podría servirnos de premisa para fundamentar sobre ella la existencia de la Divinidad? Ésta sería, en tal caso, dudosa. Si el mundo fue creado, Dios existe, pero si es eterno, no hay Dios. La cuestión se plantearía en estos términos, salvo que nos forjáramos una prueba en pro de la creación del mundo y la impusiéramos a filo de espada, a fin de poder proclamar que conocemos a Dios mediante la demostración. Pero todo esto estaría muy lejos de la verdad. A mi ver, en cambio, el camino certero, es decir, el método demostrativo, en el que no cabe duda, consiste en asentar la existencia de Dios, su unidad e incorporeidad, de acuerdo con los métodos filosóficos, basados en la eternidad del mundo. No es

que yo crea en ella, ni que acepte tal postulado, sino porque, según ese método, la demostración es válida y se logra perfecta certidumbre en estas tres cosas, a saber: existencia, unidad e incorporeidad de Dios (¡exaltado sea!), sin prejuzgar si el mundo es eterno o ha sido creado. Zanjadas estas tres graves y trascendentales cuestiones mediante una demostración correcta, volveremos después al tema de la creación del mundo y aduciremos al respecto todas las argumentaciones posibles.

Si tú eres del número de quienes se dan por convencidos con las razones de los *mutacálimes*, y estimas hay en ellas una demostración de la creación del mundo, lo veo bien, y si no te parece demostrado, sino que la aceptas de los profetas, acatando su autoridad, no hay inconveniente en ello, ni preguntarás cómo puede ser verdadera la profecía si el mundo es eterno, hasta que oigas lo que respecto a la misma hemos de exponer en el presente Tratado, ya que de momento no tratamos *ex profeso* esta cuestión. Lo que sí debes saber es que en las proposiciones formuladas por los «hombres de las raíces», es decir, los *mutacálimes*, para afirmar la creación del mundo, se advierte un «trastrueque del cosmos», y «alteración en las leyes naturales establecidas», como verás, pues no puedo por menos de hablar de sus proposiciones y manera de argumentar.

En cuanto a mi método, es como sumariamente voy a describirlo. El mundo, digo yo, necesariamente ha de ser o eterno o creado. Si es creado, indudablemente tiene un Creador, dado que es una noción elemental que lo creado no se ha hecho a sí mismo, sino que otro distinto lo plasmó: por tanto, quien creó el mundo fue Dios. Ahora bien, admitido que el mundo sea eterno, síguese por fuerza, en virtud de tal o tal prueba, que existe otro ser distinto de todos los cuerpos existentes en el cosmos, que no es un cuerpo ni una facultad en un cuerpo, que es uno, permanente y eterno, que no tiene causa y es inmutable: Dios. Ves claramente que las pruebas de la existencia de Dios, de su unidad e incorporeidad han de tomarse necesariamente de la hipótesis de la eternidad del mundo: sólo así será perfecta la demostración, sea eterno el mundo o sea creado. Por eso hallarás que cuantas veces en mis escritos talmúdicos trato de los principios fundamentales e intento establecer la existencia de Dios, recurro a razonamientos orientados hacia la eternidad del mundo; no porque yo crea en ella, sino porque quiero fundamentar su existencia (¡exaltado sea!) en nuestro credo mediante un método demostrativo en el cual no quepa discrepancia, a fin de no sustentar este dogma verdadero y trascendental sobre una base que cualquiera pueda minar o intentar demoler, o tal otro considerarlo como totalmente fantástico. Y eso, tanto más que las pruebas filosóficas de dichas tres cuestiones están tomadas de la naturaleza visible del ser, que no podrían ponerse en duda sino en virtud de ciertos prejuicios; en cambio, las pruebas de los *mutacálimes* están tomadas de las proposiciones contrarias a la natu-

en el nacimiento y la corrupción; segunda categoría de la *cuantidad*, y es el aumento y la disminución; tercera categoría de la *calidad*, basada en la transformación; cuarta categoría de *lugar*, que estriba en el movimiento de traslación, cambio al que se aplica de modo especial la denominación de *movimiento*.

V. QUINTA PROPOSICIÓN: Todo movimiento equivale a un cambio y tránsito de la potencia al acto.

VI. SEXTA PROPOSICIÓN: Los movimientos son unos esenciales, y otros, accidentales; los hay violentos y también parciales, que son una especie de los accidentales; esenciales, como el traslado de un cuerpo de un lugar a otro; accidentales, como se diría de la negrura en un cuerpo dado, transportada de tal a tal lugar; violentos, como el movimiento de la piedra lanzada hacia arriba por una fuerza constrictiva; parciales, como la moción de un clavo en una nave, del cual decimos se mueve también al movilizarse ésta. Y así, siempre que un compuesto se desplaza por entero, se dice asimismo que sus partes se aballan.

VII. SÉPTIMA PROPOSICIÓN: Todo lo mudable es divisible, por lo cual todo lo móvil lo es también, y, por necesidad, un cuerpo; pero todo lo que es indivisible no es móvil, y, de consiguiente, no es en modo alguno un cuerpo.

VIII. OCTAVA PROPOSICIÓN: Todo aquello que se mueve por accidente necesariamente ha de reposar, dado que su movimiento no radica en su esencia, razón por la cual es imposible se perpetúe tal movimiento accidental.

IX. NOVENA PROPOSICIÓN: Todo cuerpo que mueve a otro solamente se mueve al ponerse en movimiento cuando actúa sobre el mismo.

X. DÉCIMA PROPOSICIÓN: Todo aquello que se dice estar en un cuerpo presenta dos posibilidades: o subsiste por el cuerpo, como son los accidentes, o el cuerpo subsiste por él, como la forma física; en ambas, una fuerza en un cuerpo.

XI. UNDÉCIMA PROPOSICIÓN: Algunas cosas subsistentes por el cuerpo se dividen al fraccionarse éste, resultando de ahí accidentalmente divisibles, como son, p. ej., los colores y, en general, las fuerzas repartidas por todo el cuerpo. Análogamente, ciertas cosas constitutivas del ser de un cuerpo, como el alma y el intelecto, no son en modo alguno divisibles.

XII. DUODÉCIMA PROPOSICIÓN: Toda fuerza que se halla difundida en un cuerpo es finita, por serlo el cuerpo.

XIII. DECIMOTERCERA PROPOSICIÓN: Nada puede ser continuo en las diferentes especies de cambio, sino sólo el movimiento de traslación, y precisamente el circular.

XIV. DECIMOCUARTA PROPOSICIÓN: El movimiento de traslación es anterior a todos y el primero por naturaleza, porque a la generación y corrupción precede una transformación y ésta va antecedida de una aproximación entre lo que transforma y lo que debe ser transformado, ni hay tampoco crecimiento ni disminución sin previo nacimiento y corrupción.

XV. DECIMOQUINTA PROPOSICIÓN: El tiempo es un accidente que acompaña al movimiento y le es inherente; no existe uno sin otro. No hay movimiento sino en el tiempo, ni puede concebirse éste sin aquél, y todo lo ajeno al movimiento cae fuera del tiempo.

XVI. DECIMOSEXTA PROPOSICIÓN: Todo lo incorpóreo excluye la idea de número, salvo si es una fuerza en un cuerpo, de manera que se puedan numerar las fuerzas individuales numerando sus materias o sujetos; por lo cual las entidades separadas, que no son cuerpo ni fuerza en un cuerpo, no admiten absolutamente la idea de número sino en cuanto que son causas y efectos.

XVII. DECIMOSÉPTIMA PROPOSICIÓN: Todo aquello que se mueve, por necesidad tiene un motor, exterior a ello, como la piedra accionada por la mano, o interior, como el cuerpo del animal, compuesto de motor y semoviente. Por eso, cuando el animal muere y se halla privado del motor, que es el alma, lo movido, que es el cuerpo, aun permaneciendo tal como era, pierde al punto ese movimiento; mas como el motor existente en la cosa movida está oculto y no se manifiesta a los sentidos, se pensó que el animal se mueve sin motor. Todo aquello que se mueve y tiene en sí su motor se dice *semoviente*, es a saber, que la fuerza motora de su esencia se halla en su conjunto.

XVIII. DECIMOCTAVA PROPOSICIÓN: En todo aquello que pasa de la potencia al acto, su actuante es otro factor externo a él por fuerza, pues si estuviera en él y allí no hubiese obstáculo, no permanecería un solo instante en potencia, sino que estaría constantemente actualizando. Pero si lo que actualiza una cosa está en ella y el obstáculo que hubiera ha sido removido, no hay duda de que ese factor determinante es el que ha hecho pasar tal potencia al acto. Entiéndelo.

XIX. DECIMONONA PROPOSICIÓN: Todo aquello cuya existencia tiene una causa es de existencia posible en relación con su propia esencia, pues, dadas sus causas, se seguirá la existencia; pero si éstas no se manifiestan, o han desaparecido, o bien la relación que hacía necesaria tal existencia ha cambiado, no se producirá.

XX. VIGÉSIMA PROPOSICIÓN: Todo aquello que es de *existencia necesaria* en relación con su propia esencia, no la recibe de causa alguna, ni bajo ningún aspecto.

XXI. VIGESIMOPRIMERA PROPOSICIÓN: Todo lo compuesto de dos nociones diferentes tiene por fuerza, en tal composición, la causa de su existencia, por lo cual no es de existencia necesaria de por sí, dado que existe merced a la de sus dos componentes.

XXII. VIGESIMOSEGUNDA PROPOSICIÓN: Cada cuerpo está compuesto necesariamente de dos elementos distintos y afectado, por necesidad, de accidentes. Los dos elementos constitutivos de su ser son su materia y su forma, y los accidentes que le afectan son cantidad, figura y situación.

XXIII. VIGESIMOTERCERA PROPOSICIÓN: Todo lo que está en potencia y tiene en su esencia alguna posibilidad, puede en un momento dado no existir en acto.

XXIV. VIGESIMOCUARTA PROPOSICIÓN: Todo lo que representa algo en potencia necesariamente consta de materia, dado que la posibilidad radica siempre en ésta.

XXV. VIGESIMOQUINTA PROPOSICIÓN: Los principios de la substancia compuesta e individual son la materia y la forma, y es absolutamente necesario un agente; quiero decir, un motor que impulse el substrato para predisponerlo a recibir tal forma: es el motor próximo, que prepara una determinada materia. Tal es el obligado punto de partida para la investigación sobre el movimiento, el motor y lo movido.

Todas las explicaciones al respecto se han dado ya, y Aristóteles dice expresamente: «La materia no se mueve a sí misma». Ésta es la proposición capital, que lleva a la investigación sobre la existencia del Primer Motor.

De estas veinticinco proposiciones que te he presentado, unas son claras a primera vista, probatorias y nociones elementales o poco más, accesibles mediante la síntesis de su disposición y enumeración; otras requieren demostraciones y numerosas premisas, pero ya han sido probadas todas ellas de manera indubitable, unas en el libro de

Acroasis y sus comentarios, otras en el libro de la *Metafísica* y su comento. Ya te he advertido que mi propósito en el presente Tratado no es trasladarte las obras de los filósofos, ni elucidar las proposiciones más remotas, sino hacer mención de las más próximas y necesarias para nuestro intento.

Añadiré a las precedentes una más, que afirma como necesaria la eternidad del mundo, y que Aristóteles acepta como verdadera y admisible más que ninguna. Se la concederemos a título de hipótesis hasta que se termine la explicación de lo que nos proponemos.

Es la *proposición veintiséis*, que afirma: El tiempo y el movimiento son eternos, perpetuos, existentes, persistentes en acto, y, en consecuencia, necesaria, según él; de acuerdo con esta proposición, existe un cuerpo sujeto a movimiento eterno, siempre en acto, y es el *quinto cuerpo*. Por esta razón sostiene que el cielo no está supeditado a nacimiento y corrupción, porque, en su opinión, el movimiento tampoco nace ni desaparece. En efecto, dice, todo movimiento va precedido forzosamente de otro movimiento, ora de su especie, ora distinto, y cuando se piensa que la locomoción del animal no va precedida absolutamente de ningún otro, no es cierto, pues la causa de que el animal se mueva tras el reposo se remonta a ciertos fenómenos que originan tal locomoción, *v. gr.*: un cambio en el temperamento, causante del deseo de buscar aquello que le conviene, o de evitar lo que le contraría, o bien una imaginación, una ocurrencia que le sobreviene, de manera que alguna de esas tres contingencias le agita, promovida cada una a su vez por otros movimientos. Afirma asimismo que en todo cuanto acaece la posibilidad de lo originado antecede en el tiempo a lo sobrevenido, y de ahí deduce diversas conclusiones para confirmar su proposición. Conforme a la cual, el móvil finito debería moverse en una extensión pareja un número de veces infinito girando siempre sobre el mismo intervalo, lo cual únicamente es factible en el movimiento circular, según se demuestra por la susodicha proposición trece. Dedúcese que el infinito puede existir por modo de *sucesión*, no en forma simultánea. Aristóteles se esfuerza constantemente en confirmar esta proposición. Por mi parte, no pretendo de modo categórico dar a sus argumentos un valor demostrativo; simplemente la considero como la más adecuada y probable. No obstante, sus seguidores y comentaristas de sus escritos sostienen es necesaria, no solamente posible, y que ha sido demostrada. Por otra parte, cada uno de los *mutacálimes* se empeña en presentarla como imposible, porque —aseguran— no es factible representarse puedan sobrevenir, ni siquiera *sucesivamente*, hechos infinitos, y recalcan que, a su juicio, hay ahí una noción primera. A mí me parece que la proposición es *posible*, no *necesaria*, como sostienen los comentaristas de los textos aristotélicos, ni *imposible* conforme aseveran los *mutacálimes*. No es mi propósito aquí exponer los argumentos de Aristóteles, como tampoco plantear mis dudas al respecto, ni enunciar

mi opinión acerca de la creación temporal del mundo. Mi intención en este lugar ha sido traer a colación las proposiciones que necesitamos para nuestras tres cuestiones. Anticipadas, pues, y aceptadas dichas tres proposiciones, abordaré la exposición de sus obvias consecuencias.

CAPITULO PRIMERO

[Dios único e incorpóreo, primer motor del universo]

De la proposición XXV se deduce existe un motor que puso en movimiento la materia de lo que nace y desaparece, para que reciba la forma, y, si se busca lo que ha movilizado a ese motor próximo, forzoso será encontrarle otro motor, de su especie o diferente, porque la moción se halla en las cuatro categorías a las que se aplica en general ese término, conforme expusimos en la IV proposición. Empero, eso no puede continuarse hasta el infinito, según dijimos en la III. Resulta, pues, que todo movimiento finaliza en el del *quinto cuerpo*, donde se detiene. De este movimiento deriva y a él se remonta por concatenación todo motor y predeterminante del mundo entero inferior. La esfera celeste tiene el movimiento de traslación, anterior a todas las mociones, como declaramos en la proposición XIV; por tal motivo, todo movimiento de esa clase acaba en el de la esfera celeste. Es como si dijeras: a esta piedra que se mueve la empuja el bastón, y al bastón la mano, y a la mano los tendones, y a los tendones los músculos, y a los músculos los nervios, y a los nervios el calor natural, y a éste la forma (anímica) que en él reside y es el primer motor. Indudablemente, lo que ha impulsado a ese motor a entrar en acción habrá sido, p. ej., un propósito, el de hacer llegar esa piedra por obra del bastón a un boquete para obturarlo, a fin de que no penetre ahí el viento que sopla. El motor de ese viento y el causante de su soplo es el movimiento de la esfera celeste, y así encontrarás que toda causa de nacimiento y corrupción se remonta a la esfera celeste.

Llegados, en último término, a esa esfera, también en movimiento, necesariamente ha de tener a su vez un motor, conforme anticipamos en la proposición XVII, que no puede menos de estar en ella o fuera de ella por ineludible alternativa. En el segundo caso, ha de ser por fuerza corpóreo o incorpóreo, y, en este último supuesto, no se diría que está fuera, sino separado de ella, dado que de lo incorpóreo no se dice, salvo por extensión, que esté fuera del cuerpo. Si, por el contrario, su motor —me refiero al de la esfera— radica fuera de ella, una de dos: o se trata de una fuerza repartida por todo su cuerpo y divisible en partes, al modo del calor en el fuego, o bien de una que esté

situada dentro de él, pero indivisible, como son el alma y el intelecto, conforme se anticipó en la X proposición. En tales condiciones, el motor de la esfera celeste necesariamente ha de ser una de estas cuatro cosas: un cuerpo exterior a ella, un ser separado, una fuerza repartida en su interior o una energía indivisible. Lo *primero*, que supone un motor de la esfera exterior a ella, es inadmisible, como puntualizaré. En efecto, siendo un cuerpo, será movido cuando él mueva, como se declaró en la IX proposición; pero este sexto cuerpo será igualmente movido al comunicar la moción, y seguiríase necesariamente que lo impulsaría un séptimo cuerpo, el cual, a su vez, tendría que ser movido, deduciéndose de ahí la existencia de un número infinito de cuerpos como origen de la movilidad de la esfera celeste, lo cual es inadmisible a tenor de la II proposición.

La *tercera* posibilidad, a saber, que el motor de la esfera sea una fuerza difundida dentro de ella, es igualmente insostenible, según indicaré. En efecto, siendo la esfera un cuerpo y, por ende, necesariamente finita, conforme se asentó en la I proposición, su potencia será igualmente finita, en consonancia con la XII, y divisible si aquélla se fraccionara, en virtud de la XI. Como consecuencia, no podrá imprimir un movimiento infinito, como dejamos asentado en la proposición XVI.

Respecto a la *cuarta* contingencia, consistente en que el motor de la esfera sea una fuerza interna, indivisible, cual es el alma en el hombre, resulta igualmente inaceptable que sólo ese motor sea la causa del movimiento perpetuo, aun tratándose de una energía indivisible. Prueba de ello es que, si ése fuera su motor primero, debería éste moverse *accidentalmente*, como se declaró en la proposición VI, y añadiré aquí una explicación. Cuando al hombre, pongo por caso, le mueve su alma, que es su forma, para subir a un aposento superior, su cuerpo es lo que esencialmente se pone en movimiento, y el alma es el primer motor *esencial*. Pero ésta se desplaza *accidentalmente*, dado que, al trasladarse el cuerpo desde el centro de la casa hasta el aposento superior, se transmuda juntamente el alma, sita en la casa, a dicha estancia. Ahora bien, si el alma suspende el impulso, lo movido por ella, es decir, el cuerpo, interrumpe la moción *accidental* sobrevenida al alma, pues todo aquello que se mueve *per accidens* se encuentra necesariamente en reposo, como se dijo en la VIII proposición, y, al quedar en reposo, lo movido por ello permanecerá igualmente. Se impone, por tanto, que ese primer motor obedezca a otra causa fuera del complejo de motor y objeto movido; si esa causa, principio del movimiento, se encuentra presente, el motor primero, situado en tal complejo, activará la parte movida; pero si está ausente, ésta permanecerá en reposo. Es la razón de por qué los cuerpos de los animales no están en continua movilidad, aunque cada uno tiene un primer motor indivisible, porque su motor no mueve de continuo por su esencia, sino que, al contrario, son las cosas externas al mismo las que

le inducen a producir el movimiento, como son: búsqueda de lo conveniente o fuga de lo incongruo, sea una imaginación o bien una concepción, en los capaces de ésta. Entonces mueve y, al suscitar la moción, es movido accidentalmente, y por necesidad tornará al reposo, como dejamos dicho. En consecuencia, si el motor de la esfera celeste estuviera dentro de esa manera sería imposible que se hallara dotada de perpetua movilidad.

Si, pues, tal movimiento es continuo y eterno, como afirmó nuestro contrario [1], lo cual es posible, según quedó estatuido en la proposición XIII, habrá de admitirse por fuerza, de conformidad con tal opinión, como causa primera del movimiento de la esfera celeste, la *segunda* susodicha *posibilidad*, a saber, que se halla separada de la esfera, como lo exige la precedente división.

Queda, pues, demostrado que el motor primero de la esfera celeste, si ésta dispone de un movimiento eterno y continuo, no puede ser, en modo alguno, ni un cuerpo ni una fuerza en un cuerpo; de manera que ese motor carece de movimiento, ni esencial ni accidental, y por ello tampoco es susceptible de división ni cambio, a tenor de las proposiciones VII y V, y es Dios (¡bendito sea su nombre!) la causa primera que pone en movimiento la esfera celeste. Es inadmisible que haya dos o más, pues las cosas *separadas* que no son corpóreas no admiten numeración sino en cuanto las unas son causas de las otras, como se declaró en la VI proposición. Está claro asimismo que no siéndole aplicable el movimiento, tampoco el tiempo, de acuerdo con la proposición XV.

Esta especulación nos ha llevado, mediante una demostración, a la conclusión de que la esfera celeste no podría impulsarse a sí misma con movimiento perpetuo, que la causa primera que le imprime el movimiento no es un cuerpo ni una fuerza en un cuerpo, y que es *una*, no sujeta a cambio, ni subordinada su existencia al tiempo. Tales son las tres cuestiones que los más conspicuos filósofos han fallado por demostración.

Segunda especulación de esos mismos. Aristóteles formuló este principio: Si se da un compuesto de dos cosas diferentes, una de las cuales existe por separado del mismo, es menester que la otra tenga asimismo existencia, aislada del compuesto, porque si su conjunción fuera requisito imprescindible, como sucede con la materia y la forma física, ninguna de las dos podría existir, comoquiera que fuese, sin la otra. Así, pues, el hecho de que una de las dos exista separadamente, demuestra su mutua independencia y se sigue que la otra forzosamente existirá. Por ejemplo: si el ojimiel existe, e igualmente la miel sola, consecuencia necesaria será que el vinagre existe también solo.

1. En el sentido de antagonista, de opinión opuesta, no precisamente adversario: se refiere a Aristóteles, cuya opinión acerca de la eternidad del mundo combate Maimónides más adelante.

Luego de exponer esta proposición, añade: Encontramos muchas cosas compuestas de un motor y lo movido, es decir, que mueven otra cosa, y, al producir ese movimiento, ellas a su vez lo reciben de un tercero. Esto está claro para todos los elementos intermediarios en el movimiento. Pero nos encontramos igualmente con un algo movido que no mueve, y es lo último aballado; por tanto, es del todo necesario exista un motor no movido, que es el primer motor. Como no hay en él moción posible, tampoco es divisible, ni un cuerpo, ni cae bajo el tiempo, de conformidad con la demostración anterior.

Tercera especulación filosófica. Versa sobre esta materia, y está tomada de las palabras de Aristóteles, aun cuando éste la formulara con diferente propósito. Su argumentación es del tenor siguiente. Hay cosas que indudablemente existen y son las percibidas por los sentidos. En orden a los seres, solamente pueden darse tres posibilidades, de ahí una división necesaria: 1.º) que ninguno de ellos nazca ni desaparezca; 2.º) que todos nazcan y perezcan, y 3.º) que parte nazcan y desaparezcan, y parte, ni lo uno ni lo otro. El primer caso es evidentemente inadmisible, puesto que a la vista están muchos seres que nacen y mueren. El segundo también lo es, y he aquí su explicación: si todo ente estuviera sometido a generación y corrupción, todos y cada uno de ellos tendrían la posibilidad de perecer. Ahora bien, como tú sabes, lo posible para la especie forzosamente tiene que ocurrir, de donde se deduce que todos los seres habrían perecido por necesidad, y, desaparecidos todos, habría resultado imposible existiera cosa alguna, pues nada habría quedado capaz de existenciar algo, y, en conclusión, nada absolutamente existiría. Ahora bien, vemos cosas existentes, y nosotros mismos existimos. Síguese, por tanto, de esta especulación que si hay entes que nacen y perecen, como salta a la vista, por fuerza ha de haber un ser no sujeto a generación ni corrupción. Este ser, en quien no cabe nacimiento ni corrupción, absolutamente ninguna posibilidad tiene de perecer; al contrario, es de existencia necesaria, no contingente. Afirma asimismo que el ente *necesario* no puede ser tal sino en relación con sí mismo, o bien respecto a su causa, de manera que, en este caso, pudiera, en orden a sí mismo, existir o no, pero será de existencia necesaria respecto a su causa, lo cual, por consiguiente, constituye el verdadero ente necesario, conforme se hizo constar en la proposición XIX. Queda, pues, demostrada la obligatoriedad perentoria de que exista un ser cuya existencia sea necesaria con respecto a sí mismo y, sin él, nada absolutamente existiría, ni lo sujeto a generación y corrupción, ni lo exento, si realmente hay algo tal, como Aristóteles sostiene, quiero decir, no regulado por la generación y corrupción, siendo efecto de una causa cuya existencia sea necesaria. Es una demostración que no admite duda, ni refutación, ni contradicción, salvo para quien desconozca el método demostrativo.

Después de esto, nosotros diremos que la existencia de tal ser necesario en sí mismo debe forzosamente carecer de causa, como se recordó en la proposición XX, ni habrá absolutamente multiplicidad de ideas, de conformidad con la XXI, de donde se sigue no será un cuerpo, ni fuerza en un cuerpo, a tenor de la XXII. Queda, pues, claramente probado, en virtud de esta especulación, hay un ser que por su propia esencia es de existencia necesaria y desprovista de causa, en quien no hay composición y, por lo mismo, no es cuerpo ni fuerza en un cuerpo, y es Dios (¡magnificado sea su nombre!). Igualmente es fácil demostrar la imposibilidad de que la existencia necesaria por razón de la esencia misma pertenezca a dos, pues la especie de ente necesario sería entonces una noción sobreañadida a cada uno de los dos, con lo cual ninguno sería un ente necesario por su mera esencia, sino en virtud de la noción constitutiva de la especie del ser, que pertenecería a entrambos. Podría explicarse de múltiples maneras que en el ente necesario no cabe dualidad alguna, ni por similitud, ni por oposición, debido todo ello a la simplicidad pura y perfección absoluta, que nada redundante perteneciente a la especie deja fuera de su esencia, así como a la ausencia absoluta de toda *causa*. Por tanto, no hay, definitivamente, ninguna asociación.

Cuarta especulación, filosófica también. Sabido es que constantemente estamos viendo cosas que de la potencia pasan al acto. Empero, todo cuanto de la potencialidad se transmuta en actualidad presupone fuera de sí un actuante que lo ejecuta, de conformidad con la proposición XVIII. Está claro otrosí que ese efectuante lo era en potencia y después pasó a serlo en acto, y la razón de por qué antes se encontraba así es o un obstáculo proveniente de sí mismo, o bien la ausencia de alguna relación entre él y lo actualizado por él, de manera que al presentarse tal relación, lo actualizó. Cada uno de estos dos casos exigiría necesariamente un actuante o un factor eliminatorio del óbice, y lo propio se diga de un segundo, o algo que anulara a éste. Mas no pudiendo protraerlo hasta el infinito, forzosamente ha de llegarse a un cambiante de la potencia al acto, que se encuentre siempre en un mismo estado, y en el cual no haya *potencia* de ninguna clase, quiero decir que en su esencia misma nada haya que así se encuentre, pues si en ella hubiera una *posibilidad*, podría dejar de existir, de conformidad con la proposición XXIII. Inadmisible es asimismo que dicho ser contenga materia; más bien será *separado*, conforme a la proposición XXIV. Tal ente separado, en el que nada existe en potencia, sino que existe por sí mismo, es Dios (¡bendito sea!), y ya quedó claro que, no teniendo cuerpo, es uno, de acuerdo con la proposición XVI.

Todos éstos son métodos demostrativos de la existencia de un Dios único, que no es corpóreo ni fuerza en un cuerpo, aun admitida la eternidad del mundo.

Hay además otro método demostrativo para descartar la corporeidad y establecer la unidad, y es: que si hubiera dos dioses, sería forzoso tuviesen algo en común, a saber, aquello en virtud de lo cual cada uno de los dos era dios, y algo asimismo que recíprocamente los diferenciara, y por lo cual fuesen *dos*. Ahora bien, si cada uno de ellos tuviera algo que no el otro, cada cual estaría compuesto de dos conceptos, ninguno de los cuales sería *causa primera*, ni necesario por sí mismo, y ambos a dos tendrían causas, como quedó aclarado en la proposición XIX. Empero, si el factor distintivo se diera solamente en uno de los dos, el que tuviese las dos cosas no sería un ente necesario por sí mismo.

Otro método en pro de la unidad. Ya quedó establecido por vía demostrativa que el universo entero es como un solo individuo, cuyos elementos se hallan unidos unos con otros, y que las fuerzas de la esfera celeste se difunden por esta materia inferior y la *estructuran*. Asentado esto, es inadmisible que un dios se aísle con una de las partes de ese ser y el segundo con otra, porque ambas están ligadas entre sí. De consiguiente, no queda otro reparto factible sino que el uno actúe en un tiempo y el otro en tiempo diferente, o que ambos actúen conjuntamente, de suerte que ninguna de las dos acciones puede realizarse sino por el concurso de los dos. Ahora bien, que uno proceda en determinado tiempo, y el otro en un período distinto, es absurdo por varias razones. En efecto, si ocurriera que el uno actuase en un tal momento y en diferente el otro, ¿cuál sería la causa determinante de que el uno obrara y el otro se mantuviera ocioso? Y si, por el contrario, fuera imposible que el uno de los dos obrara al mismo tiempo que el otro, ello supondría otra causa que posibilitara la actuación del uno e imposibilitara la del otro, puesto que en todo el tiempo no hay diferencia y el substrato de la acción es uno solo, con sus elementos ligados entre sí, como ya hemos explicado. Además, cada uno de los dos se insertaría dentro del tiempo, al estar conectada con él su actuación. Otrosí, cada uno de los dos pasaría de la potencia al acto, al actuar, de manera que entrambos necesitarían de algo que motivara el tránsito de aquélla a éste. En fin, habría en la esencia de cada uno de los dos una *posibilidad*. Ahora bien, suponer que ambos, conjuntamente, operan siempre en todo cuanto se realiza en el universo, de manera que no actúa el uno sin el otro, es asimismo imposible, como explicaré. En efecto, siempre que una determinada acción no puede realizarse si no es por un conjunto, ningún individuo del mismo es agente absoluto de por sí, como tampoco es causa primera de tal acción, sino que la causa primera radica en el compuesto. Pues bien, ya se demostró que el ser necesario debe estar absolutamente desligado de causa. Por otra parte, la reunión del compuesto es un acto necesitado de otra causa, que aglomera el conjunto; de consiguiente, aquello que ha reunido ese conjunto, sin lo cual la acción no puede verificar-

se, es un ser único, indudablemente Dios. Si, por el contrario, lo que ha congregado ese compuesto es asimismo otro tal, este segundo necesitará lo que precisó el primero, y así se llegará necesariamente a un ser único, causa de la existencia de este universo único, cualquiera que sea la modalidad de la misma, o por la creación *ex nihilo* o por necesidad. Ves, por tanto, claramente también por este método que la unidad del universo entero nos prueba que su hacedor es *uno*.

Otro método más para establecer la incorporeidad.— 1.º) Todo cuerpo está compuesto, conforme se indicó en la proposición XXII, y todo compuesto implica necesariamente un agente, que es la causa de la subsistencia de su forma en su materia. 2.º) Está perfectamente claro, asimismo, que todo cuerpo es divisible y tiene dimensiones, y, por consiguiente, es sin duda alguna un substrato de accidentes. En consecuencia, el cuerpo no puede ser *uno*, por una parte, por ser divisible, y de otra, por ser compuesto, quiero decir, porque entraña una dualidad en su mismo concepto, dado que todo cuerpo está determinado por una noción añadida a la de cuerpo en general, y, de consiguiente, implica por necesidad una doble noción. Ahora bien, ya quedó demostrado que en el ser necesario no hay absolutamente composición.

Tras estas demostraciones, abordaremos la exposición de nuestro propio método, como habíamos prometido.

CAPITULO 2

[La unidad e incorporeidad de Dios, demostrables aparte del mundo]

Ese quinto cuerpo, que es la esfera celeste, ha de estar necesariamente sujeto a generación y corrupción, al igual del movimiento, o exento de éstas, como afirma el adversario. Si dicha esfera es generada y corruptible, quien la ha originado, tras la inexistencia, es Dios (¡ensalzado sea su nombre!). Es una noción primera, pues todo cuanto existe tras el no ser presupone por fuerza un efectuante, dada la absurdidad de su autogeneración. Empero, si esa esfera no cesó ni cesará de moverse con movimiento perpetuo y eterno, síguese necesariamente, de acuerdo con las precedentes proposiciones, que el agente de esa moción perdurable no es un cuerpo ni fuerza en un cuerpo: es Dios (¡ensalzado sea!). Ves claramente que la existencia de Dios (¡ensalzado sea!), ser necesario, carente de causa, y cuya existencia está de por sí exenta de toda *posibilidad*, se demuestra con pruebas tajantes y ciertas, sea el mundo creación *ex nihilo* tras la inexistencia, o no

haya sido así. Queda asimismo probado que es *uno* e incorpóreo, como dejamos dicho, pues la demostración de su unidad e incorporeidad es patente, sea o no el mundo creación de la nada, conforme expusimos en el tercero de los métodos filosóficos[2] y al refutar la corporeidad y asentar la unidad con esos métodos.

Me ha parecido conveniente completar las teorías de los filósofos exponiendo sus pruebas acerca de la existencia de las *Inteligencias separadas*, poniendo de manifiesto su concordancia con los principios de nuestra religión: me refiero a la existencia de los *ángeles*. Terminado este asunto, volveré seguidamente a la prometida argumentación sobre la *novedad del mundo*, dado que nuestras pruebas más sólidas al respecto solamente serán válidas y claras después de conocida la existencia de dichas inteligencias separadas y las pruebas aducidas. Pero, ante todo, se impone una observación previa, a modo de antorcha que ilumine las oscuridades de todo este Tratado, tanto de los capítulos anteriores como de los sucesivos, y es la siguiente.

Observación preliminar. — Has de saber que no ha sido mi propósito en este Tratado ocuparme de la ciencia física, ni elucidar las cuestiones de la metafísica, según ciertos sistemas, o intentar demostrar lo que ya está. Ni fue tampoco mi intención resumir y compendiar la disposición de las esferas celestes, o dar a conocer su número, dado que los libros compuestos sobre todo eso son suficientes, y, si no lo fueran en alguna de las materias, lo que yo pudiera decir sobre alguna de ellas no valdría más de lo ya dicho. Mi objetivo en el presente Tratado es el que ya te indiqué en la Introducción, a saber: aclarar los puntos oscuros de la Torá y poner de manifiesto los verdaderos sentidos de sus arcanos, encubiertos a las inteligencias vulgares. Por lo cual, cuando me veas referirme a la existencia y número de *Inteligencias separadas* o del de las esferas y de las causas de sus movimientos, o del verdadero concepto de la materia y la forma, o del sentido de la efusión divina, o de cosas semejantes, no has de pensar ni debe venirte a las mientes abrigue yo el propósito de investigar acerca de tal punto filosófico, dado que esas materias se han expuesto en numerosos libros y probada la verdad en su mayoría. Mi única intención ha sido traer a la memoria lo que pueda elucidar ciertas oscuridades de la Ley, con lo cual no pocas dificultades en el conocimiento de tal asunto quedarán zanjadas. Ya sabes, por la Introducción de este Tratado, que su objetivo apunta a la explanación del *Ma'ăśèʰ Bᵉ-rē'šīt* («Relato de la Creación») y del *Ma'ăśèʰ Merkābāʰ* («Relato del carro celestial»), y la elucidación de los arcanos de la *profecía* y conocimiento de Dios. Siempre que en un capítulo me veas abordar la explicación de un punto ya demostrado, ora en la ciencia física, ora en la metafísica, o

2. *Vid.* capítulo anterior, al final de la 3.ª especulación.

presentado simplemente como lo más creíble, o bien un asunto relacionado con el contenido de las matemáticas, has de saber que tal punto es la clave imprescindible para comprender algún aspecto de los Libros proféticos, quiero decir respecto a sus alegorías y misterios, y por eso lo he traído a colación y enucleado, como útil para la comprensión del *Ma'ăśè*^{h} *Merkābā*^{h} o del *Ma'ăśè*^{h} *B*^{e}*-rē'šīt*, o también para la exposición de algún principio relacionado con la profecía o una opinión verdadera encuadrada en los dogmas religiosos.

Tras esta observación previa, vuelvo para dar cima a mi empeño.

CAPITULO 3

[Sobre las hipótesis de Aristóteles acerca de las causas de los movimientos de las esferas celestes]

Has de saber que las teorías formuladas por Aristóteles acerca de las causas de los movimientos en las esferas celestes, de donde deduce la existencia de *Inteligencias separadas,* aunque se trata de hipótesis indemostrables, son, no obstante, entre las opiniones que pueden enunciarse, las menos expuestas a duda, como afirma Alejandro (de Afrodisia) en el libro titulado *Los principios de todas las cosas* [3] y son asimismo formulaciones acordes con muchas de las contenidas en la Torá, sobre todo según las interpretaciones midrásicas más famosas, que sin duda alguna pertenecen a nuestros Sabios, conforme demostraré. Por tal motivo expondré dichas teorías y pruebas, seleccionando las conformes con la Torá y coincidentes con el sentir de los Sabios (¡bendita sea su memoria!).

CAPITULO 4

[Las esferas celestes, dotadas de alma e intelecto. Dios, primer motor, actúa sobre ellas mediante las «Inteligencias separadas»; número de éstas]

La simple reflexión evidencia que la esfera celeste está dotada de alma. No obstante, quien lo oye piensa es cosa difícil de captar, o lo

3. «El tratado de Alejandro de Afrodisia, no conservado en griego, parece ser el mismo que menciona Casiri con el título *De rerum creatarum principiis* y cuya traducción árabe se encuentra en el manuscrito árabe DCCXCIC de El Escorial. *Vid.* Casiri, *Bibliotheca ar. hisp.*, t. I., p. 242» (Mk).

rechaza de plano, imaginando que cuando decimos *dotada de alma,* se trata de una como la del hombre, la del asno o la del toro. Pero no es ése el sentido de tal expresión, sino que su movimiento local indica que posee en sí indudablemente un principio en virtud del cual se mueve, y es, con toda seguridad, un alma. He aquí su explicación. Resulta inadmisible que su moción circular sea semejante a la de una piedra, hacia abajo, o del fuego, hacia arriba, de tal manera que el principio de ese movimiento sea una *naturaleza,* no una *alma,* pues lo que posee tal impulsión natural solamente es movido por el principio que en sí tiene cuando se encuentra fuera de su lugar y tiende hacia él, y, una vez logrado, queda en reposo [4]; pero la esfera celeste se mueve en giro, dentro de su órbita, y no porque esté dotada de alma ha de moverse así, pues todo ser animado se pone en movimiento por obra de una *naturaleza* o de una *representación mental.* Por *naturaleza* entiendo aquí la tendencia a lo conveniente o la fuga de lo repulsivo, sin que importe esté fuera el agente motor, *v. gr.*, cuando el animal huye del calor solar y, sediento, se dirige al lugar del agua, o que el motor sea la imaginativa, dado que el animal es impulsado asimismo por ésta en orden a lo nocivo y a lo conveniente. Ahora bien, dicha esfera no se mueve precisamente para huir de lo perjudicial o inquirir lo beneficioso, dado que el punto adonde converge es el de partida, el cual es el mismo hacia el que tiende. Además, si su movimiento tuviera tal objetivo, seguiríase necesariamente que, llegada a la meta, permanecería en reposo, puesto que, al moverse para buscar o para evitar algo, sin poder lograrlo jamás, el movimiento sería baldío. Su acción giratoria solamente podría efectuarse en virtud de una *representación* determinante de que se mueva así. Empero, ésa solamente es factible por el intelecto, y, por ende, la esfera está dotada del mismo. Ahora bien, todo aquello que posee intelecto, por el cual conciba una idea, y un alma por la cual pueda moverse, lo realiza por obra de la mera representación mental, dado que ésta de por sí no necesita movimiento. Esto ya se expuso en la *Filosofía primera* y está claro. Tú mismo reconocerás que concibes muchas cosas hacia las cuales podrías moverte y, sin embargo, no te mueves en modo alguno hasta que no te sobreviene un deseo impulsivo hacia el objeto representado, y sólo entonces te movilizas para la consecución de lo planeado. Queda, pues, claro que ni el alma, autora del movimiento, ni el intelecto, que concibe el objeto, son suficientes para originarlo en tanto no se una la apetencia de la entidad representada. Síguese, pues, de ahí que la esfera celeste posee apetitividad de lo representado, es decir, del objeto deseado, que es Dios (¡ensalzado sea su nombre!). En ese sentido se ha dicho que Dios mueve la esfera celeste, a saber, que ésta apetece asimilarse al objeto de su percepción, que es la cosa

4. *Vid.* I parte, cap. 72.

representada, concepto simple en extremo, en el cual no se opera absolutamente ningún cambio ni situación nueva y de donde el bien emana de continuo. Para la esfera, en cuanto cuerpo, eso es imposible, porque su acción es el movimiento circular y nada más, y la más alta perfección que el cuerpo puede alcanzar es una acción perpetua. Es la moción más simple asequible al cuerpo, y ninguna alteración ocurre ni en su esencia ni en la efusión de los bienes resultantes de su movimiento.

Aristóteles, después de reconocer todo esto, lo reconsideró y descubrió por inferencia que son muchas las esferas cuyos movimientos difieren entre sí en velocidad o lentitud, así como en la dirección del mismo, aun cuando todas tengan de común el movimiento circular. A consecuencia de esta especulación física, se sintió impulsado a creer que la noción representada por una determinada esfera, en orden a la realización de su rápido movimiento en un día, no es idéntica a la representada por otra que efectúa un solo movimiento en treinta años. De ahí concluye categóricamente que existen *Inteligencias separadas* numéricamente iguales a las esferas, que cada una de éstas siente atracción hacia esa inteligencia, que es su principio, y que ésta le imprime su movimiento peculiar de manera que tal inteligencia moviliza tal esfera. Ni Aristóteles ni otro alguno decidieron que el número de esas Inteligencias sea diez o ciento; consigna solamente son tantas como esferas. Ahora bien, como en su tiempo se creía eran cincuenta, Aristóteles concluyó que, siendo así, las *Inteligencias separadas* son asimismo cincuenta. En su tiempo los conocimientos matemáticos eran escasos y todavía imperfectos; creíase que para cada movimiento se precisaba una esfera, e ignoraban que la inclinación de una sola origina muchos movimientos visibles, como, p. ej., longitudinal, declinante y también el que aparece en el círculo del horizonte, en el ámbito de los ortos y los ocasos. Pero no es ése nuestro objetivo, y volvamos a nuestro tema.

Si los filósofos modernos han afirmado que las *Inteligencias separadas* son en número de diez, es porque contaron los globos que tienen astros y la esfera *circundante*, aun cuando algunos de aquéllos contengan numerosas esferas, y el número de globos es nueve: la esfera circundante universal, la de las estrellas fijas y las de los siete planetas. En cuanto a la décima inteligencia, es el intelecto activo, cuya existencia está demostrada por el tránsito de la potencia al acto de nuestro intelecto y por las formas sobrevenidas a los seres sujetos a generación y corrupción tras la situación anterior de su materia en nueva potencia, pues todo cuando pasa de la potencia al acto necesita perentoriamente, fuera de sí, un actuante, que por necesidad ha de ser de la misma especie que lo actuado. En efecto, el ebanista no ejecuta un cofre por ser un artífice, sino porque tiene en su mente la *forma* del cofre, y ésta es la que en la mente del mismo hace pasar la forma del cofre al acto y realizarla en la madera. De igual manera, sin

duda alguna, lo que confiere la forma es una forma *separada*, y lo que actualiza al entendimiento es un entendimiento, a saber, es *intelecto activo*, de suerte que la relación de éste con respecto a los elementos y sus componentes es análoga a la de la inteligencia separada perteneciente a cualquier esfera en orden a la misma, y la relación del intelecto en acto existente en nosotros, emanado del *intelecto activo* y mediante el cual aprehendemos a éste, es idéntica a la del intelecto existente en cada esfera emanado de la *Inteligencia separada* y mediante el cual la esfera capta a la *Inteligencia separada*, la aprehende, apetece asimilarse a ella y se pone en movimiento. Síguese también para el susodicho lo que ya se expuso, a saber, que Dios (¡ensalzado sea!) no realiza las cosas por contacto; así, cuando quema, es por mediación del fuego, el cual se mueve por obra de la esfera celeste, y ésta, a su vez, por la actuación de una *Inteligencia separada*. Éstas son los *ángeles, que están cerca de él*, y por mediación de ellos se mueven las esferas. Ahora bien, como las *Inteligencias separadas*, por ser incorpóreas, no son en modo alguno susceptibles de numeración en cuanto a la diversidad de sus esencias, se deduce, según él, que es Dios (¡ensalzado sea!) el Hacedor de la inteligencia primera, que es la que moviliza la primera esfera, en la forma que dejamos expuesta; la inteligencia que movilizó la segunda tiene como causa y principio la inteligencia primera, y así sucesivamente, de manera que la inteligencia que pone en movimiento la esfera más próxima a nosotros es la causa y principio del *Intelecto activo*. En él terminan las *Inteligencias separadas*, al igual que los cuerpos, empezando por la esfera superior, finalizan por los elementos y sus componentes. No sería procedente afirmar que la Inteligencia motora de la esfera superior sea precisamente el *Ser necesario*, pues, dado que tiene un objetivo común con las otras inteligencias, cual es la moción de los cuerpos, y todas ellas se distinguen en algo de las restantes, cada una de las diez consta de dos elementos y, por ende, necesariamente habrá una causa primera para todo.

Tal es la aseveración y sentencia de Aristóteles, y sus argumentos al respecto han sido expuestos, en cuanto pueden serlo, en las obras de sus sucesores. El resultado de todas estas disquisiciones es que todas las esferas son cuerpos vivos, dotados de alma e intelecto, que se representan y aprehenden la divinidad, así como también sus primeros principios; que existen las *Inteligencias separadas*, absolutamente incorpóreas, todas emanadas de Dios (¡ensalzado sea!) e intermediarias entre él y todos esos cuerpos celestes.

Ahora, en los capítulos siguientes voy a exponerte lo que en nuestra Ley se contiene conforme o contrario a estas opiniones.

CAPITULO 5

[La Escritura y el Rabinismo en orden a las esferas celestes]

Las esferas celestes están reconocidas como seres vivos e inteligentes, quiero decir «que perciben», por la Escritura, no cuerpos inertes, semejantes al fuego y la tierra, conforme se imaginan los ignorantes, sino como aseguran los filósofos, y dotados de vida, obedientes a su Señor, ensalzándole y alabándole en grado sumo: «Los cielos pregonan la gloria de Dios» (Sal 19,2). Cuán lejos del concepto de la verdad estaría quien pensara se trata de una expresión metafórica, dado que los verbos *higgîd* («anunciar») y *sippēr* («narrar») no pueden referirse juntos en hebreo sino a un Ser dotado de inteligencia; prueba de que el Salmista los aplica en su sentido propio a las esferas, y no según atribución humana, es lo que sigue: «No son discursos ni palabras, cuya voz deje de oírse» (*ibid.* v. 4); está claro, pues, y manifiesto que se refiere a ellas mismas, como alabando a Dios (¡bendito sea!) y anunciando sus maravillas, sin palabras de labios o lengua. Y así es realmente, porque quien alaba con palabras enuncia lo que ha concebido, y ahí radica la verdadera alabanza, y enunciarlo es para notificarlo a los otros o significar que se ha tenido tal percepción: «Meditad en vuestros corazones, en vuestros lechos guardad silencio» (Sal 4,5), se dice a este respecto, conforme expusimos [5]. Esta prueba escrituraria solamente podrá recusarla el ignorante renuente. En cuanto a la opinión de los sabios sobre el particular, no necesita, a mi juicio, explicación ni prueba. Considera solamente su ritual de la *bendición de la Luna*, y lo corriente en las preces y textos *midrásicos*, a propósito de: «Y los ejércitos celestiales se postran ante ti» (Neh 9,6) y «Entre las aclamaciones de los astros matutinos y los aplausos de todos los hijos de Dios» (Job 38,7). Y así en muchos textos; tal, p. ej., en *Bᵉ-rē'šît Rabbā'* sobre la palabra de Dios (¡exaltado sea su nombre!) «Y la tierra era un caos confuso» (Gn 1,2) se expresan así: «Era *tôhā' y bôhā'*, es decir, se lamentaba y apenaba por su malhadada suerte. Como si dijera (la tierra): Yo y ellos fuimos creados juntamente, a saber, los cielos y la tierra (Gn 1,1); pero lo superior está vivo, y lo inferior, muerto.» Evidentemente indican asimismo que son cuerpos vivos los cielos, no muertos, como los elementos. Ves, por tanto, claramente que lo dicho también por Aristóteles sobre la *percepción y concepción* en la esfera celeste concuerda con las palabras de nuestros profetas y los mantenedores de nuestra Ley, que son los Doctores (¡bendita sea su memoria!).

Has de saber que todos los filósofos coinciden en el hecho de que

5. *Vid. supra*, I parte, cap. 64.

el gobierno de este mundo inferior se realiza por la fuerza que sobre él recae de la esfera celeste, como ya dijimos [6], y que éstas perciben y conocen lo que rigen. Esto significa asimismo lo estampado en la Ley: «Dios se los ha dado (los ejércitos celestes) *a todos los pueblos debajo de los cielos*» (Dt 4,19), lo cual quiere decir que están constituidos como intermediarios, para regir a las criaturas, no para ser adorados. *Item*: «Y para señorear al día y a la noche, y para separar la luz de las tinieblas» (Gn 1,18). El sentido del término *mamšālāʰ* es «dominar gobernando», y es una idea complementaria a la de *luz* y *tinieblas*, que son la causa próxima de la generación y la destrucción, porque la idea de dichos términos se expresa por «separar la luz de las tinieblas». Ahora bien, resulta inadmisible suponer que quien rige una cosa desconozca lo regido, dado el verdadero sentido que aquí encierra el término *gobernar*. Ampliaremos esta cuestión en otro lugar.

CAPITULO 6

[Sobre el término mal'āk («ángel») *y sus acepciones, especialmente la de «Inteligencias separadas»]*

Respecto a la existencia de los *ángeles*, es cosa que no necesita demostración escrituraria, pues consta en numerosos pasajes de la Torá. Ya sabes que *'Ĕlōhîm* es un término que designa a los *jueces* (o *gobernantes*) [7], verbigracia: «Será llevado por ambas partes ante los jueces» (N. C., «ante Dios»). Por eso este nombre se ha aplicado metafóricamente a los ángeles, y también a Dios, como juez (o *dominador*) que es de los ángeles, razón por la cual se dice: «Porque Yhwh vuestro Dios —dirigiéndose a todo el linaje humano— es el Dios de los dioses —es decir, de los ángeles— y el Señor de los *señores* —o sea de las esferas y los astros—», que son los *señores* de todos los demás cuerpos. Tal es el sentido, no que los *'Ĕlōhîm* («dioses») y *'Ădōnîm* («señores») pertenezcan a la raza humana, la cual se sitúa muy por bajo de ellos [8]; aparte de que la expresión *nuestro Dios* abarca todo el humano linaje, dominadores y dominados. No es posible, por tanto, se haya querido dar a entender que él (¡ensalzado sea!) sea el señor de todo cuanto se considera como divinidad, de piedra o de madera,

6. *Vid. supra*, I parte, cap. 72; *item, infra*, II, cap. 10.
7. *Vid.* I parte, cap. 2.
8. «Es decir, los seres humanos, sin excluir los personajes de alta distinción, son de un rango demasiado inferior para ser parangonados con Dios y para que se crea glorificarle diciendo que él es juez y su dominador» (Mk).

puesto que no sería magnificar y honrar a Dios hacerle señor de tales objetos, o de un trozo de metal; lo que se ha significado es que él (¡ensalzado sea!) es el dominador de los dominadores, vale decir, de los ángeles, y señor de las esferas celestes.

Ya anteriormente dedicamos un capítulo a exponer que los ángeles no son cuerpos, como también afirma Aristóteles, pero con una diferencia en la denominación, puesto que él llama *Inteligencias separadas* a lo que nosotros *ángeles*. En cuanto a su teoría de que éstos son también intermediarios entre el Creador (¡ensalzado sea!) y los demás seres y que por su mediación se movilizan las esferas —causa de la generación de lo que nace—, eso mismo consta en toda la Escritura, pues nunca encontrarás realice Dios (¡ensalzado sea!) acto alguno sino por ministerio de un ángel. Bien sabes que el significado de *mal'āk* es «mensajero»; de consiguiente, todo quien ejecuta una orden es un *mal'āk*; y así, los movimientos del animal, incluso irracional, se realizan, según la Escritura, cuando se cumplen de conformidad con el propósito de Dios, que en él puso una fuerza ejecutora de tal movimiento. Dícese, p. ej.: «Mi Dios ha enviado a su ángel, que ha cerrado la boca de los leones, para que no me hiciesen ningún mal» (Dn 6,22), y todos los movimientos del asna de Balaam son por obra de un ángel. Hasta los mismos elementos reciben igualmente la denominación de *mal'ākîm* («ángeles o mensajeros»), *v. gr.*: «Tienes por mensajeros a los vientos, y por ministros, llamas de fuego» (Sal 104,4). Ves, por tanto, claramente que *mal'āk* se aplica: 1.º) al *mensajero* entre los hombres, p. ej.: «Envió Jacob ante sí mensajeros» (Gn 32,3); 2.º) al profeta, p. ej.: «Subió el ángel de Yhwh de Gálgala a Bōkîm» (Jue 2,1), «Y mandó a su ángel, que nos sacó de Egipto» (Nm 20,16); 3.º) a las *Inteligencias separadas*, que se aparecen a los profetas en la visión; 4.º) a las facultades animales, conforme expondremos. Aquí hablamos únicamente de los ángeles como *Inteligencias separadas*, dado que nuestra Ley no rechaza el gobierno de este mundo por Dios (¡ensalzado sea!) mediante los ángeles. He aquí cómo se expresan los Doctores con respecto a las palabras de la Torá: «Hagamos al hombre a nuestra imagen» (Gn 1,26), «Bajemos, pues» (*ibid.* 11,7), donde se emplea el plural: «Si está permitido hablar así —dicen—, el Santo (¡bendito sea!) nada hace antes de haber *mirado* a la familia superior. La expresión «mirado» es sorprendente, pues la misma emplea Platón al decir que Dios *miró* al mundo de las Inteligencias, y de él emanó el *ser*. En ciertos pasajes dicen simplemente: «El Santo (¡bendito sea!) nada realiza sin haber consultado a la familia superior». La voz *familia* significa «ejército» en lengua griega. Asimismo, en el *Bᵉ-rē'šît Rabbā* y en el *Midrāš Qohèlet*, sobre las palabras: «lo que ya se ha hecho» (Ecl 2,12); «No se dice "él lo ha hecho", sino "ellos lo han hecho"», como si dijera: él y su tribunal han acordado respecto a cada uno de tus miembros y lo han situado en su lugar, conforme se dijo: «El que por sí mismo te hizo y te formó» (Dt 32,6). Otrosí, en el

Bᵉ-rē'šît R. estamparon: «En cualquier lugar donde se diga: "Y el Señor", entiéndase él y su tribunal».

En todos esos textos no se insinúa, como piensan los ignorantes, que él (¡ensalzado sea!) hable, delibere, examine o consulte, con el propósito de servirse de ajena opinión, pues ¿cómo había de ayudarse el Creador de aquello que él creó? Más bien indica todo esto que incluso los menores elementos del universo, hasta la formación de los miembros del animal, tal como son, han sido hechos por intermedio de los ángeles, puesto que todas las facultades son ángeles. ¡Cuánta es la ceguera de la ignorancia, y cuán peligrosa! Si dijeras a uno de esos sedicentes *sabios de Israel* que Dios envía su ángel para que forme en el seno de la mujer el feto, le parecería maravillosamente, y lo aceptaría, considerándolo como una manifestación del poder divino, así como de su sabiduría (¡ensalzado sea!). Creería al propio tiempo que el ángel es un cuerpo de ardiente fuego y que su tamaño iguala a un tercio del universo entero; todo eso le parecería posible con respecto a Dios. Pero si le dices que Dios (¡ensalzado sea!) puso en el semen una fuerza formativa que modela y estructura esos miembros y eso es el *ángel*, o bien que todas las estructuras proceden de la acción del *Intelecto activo*, y ése es el ángel y el príncipe del mundo, de quien tanto hablan los Doctores, lo rechazaría, como incapaz de comprender el sentido de esa auténtica grandeza y poderío consistentes en la efectuación de fuerzas activas en una cosa, imperceptibles al sentido. Los Doctores (¡bendita sea su memoria!) ya expusieron, para el verdadero *sabio*, que cada una de las fuerzas corporales es un ángel, cuánto más las que están difundidas por el universo, y que cada una de ellas posee determinada actividad peculiar, y no dos.

En el *Bᵉ-rē'šît R.* leemos: «Se ha enseñado que un solo ángel no efectúa dos misiones, ni dos realizan una misma». Tal es el carácter de todas las fuerzas. Esto te confirmará en que todas las energías individuales, tanto físicas como psíquicas, se denominan *ángeles*, como ellos afirman en múltiples lugares y primordialmente en el *Bᵉ-rē'šît R.*: «Cada día crea el Santo (¡bendito sea!) una clase angélica, que entona un cántico ante él y desaparece». Dado que se ha contrapuesto a ese aserto otro texto, en el que se afirma son *estables* los ángeles —y, en efecto, reiteradamente se ha expuesto que son *vivientes y estables*—, la respuesta es que unos son permanentes, y otros, perecederos. Y tal es la realidad, puesto que las fuerzas *individuales* nacen y mueren de continuo, en tanto que las especies correspondientes son perdurables, sin deterioro. También se dice a propósito de la historia de Judá y Tamar: «Rabí Yohanán afirma que Judá intentó proseguir, pero Dios le deparó un ángel tutor contra la concupiscencia, es decir, la voluptuosidad». A esa potencia se la ha llamado asimismo un *ángel*. Por ahí comprobarás que suele decirse: «un ángel deputado para esto o aquello», pues toda facultad que el Santo (¡ensalzado sea!) adjudicó a cualquier ente es considerada como un ángel deparado al efecto. En el

del mundo fue *ex nihilo*, tras su absoluta inexistencia, en tanto que él sostiene fue existenciado y generado de algo [13]. Tal es la segunda opinión.

c) *Tercera:* Es la de Aristóteles, sus seguidores y comentaristas de sus obras. Afirma, al igual que los adeptos de la secta susodicha, que nada material puede producirse sin materia, pero defiende al propio tiempo que el cielo no está sujeto en modo alguno a generación y corrupción. He aquí, en síntesis, su teoría. Pretende que este universo en su totalidad, tal como es, siempre existió y existirá así; que el ente estable, no sujeto a generación ni corrupción, es decir, el cielo, jamás dejará de ser tal; que el tiempo y el movimiento son eternos y permanentes, sin ese proceso, y que lo supeditado a éste, a saber, lo que está sito bajo la esfera de la Luna, no cesa de ser así. En suma, que esta materia prima en su esencia no está sujeta a generación y corrupción, si bien las formas se suceden a ella de tal manera que, despojada de una, se reviste de otra. Finalmente, que todo este orden, superior e inferior, no sufrirá alteración ni cesará, que ninguna innovación le acaecerá que no radique en su naturaleza, ni contingencia alguna, fuera de lo que es consentáneo con su modo de ser, puede en modo alguno acontecerle. Afirma, asimismo, aunque no textualmente, pero se deduce de su opinión, que, a su juicio, es imposible cambie Dios su voluntad o le sobrevenga una nueva, y que a todo este universo, tal como es, Dios le ha dado existencia por su beneplácito, pero no lo sacó de la nada. Piensa, asimismo, que la Divinidad es imposible deje de existir o que su esencia se modifique, como lo es se trueque su voluntad o que le sobrevenga una nueva. En consecuencia, todo este universo, tal como ahora se ostenta, lo fue desde toda la eternidad y así seguirá siendo por siempre.

Tales son, en síntesis, estas teorías y su genuino sentido, y reflejan las opiniones de quienes admiten como cosa demostrada la existencia de la Divinidad para este mundo. En cuanto a los que no reconocen la existencia de Dios (¡ensalzado y honorificado sea!) y piensan que las cosas nacen y perecen por efecto de la *agregación* y *separación* fortuitas, ni existe un Ser que gobierne y coordine el cosmos —tal, Epicuro, sus seguidores y pariguales, según refiere Alejandro (de Afrodisia)—, nada nos interesa ocuparnos de tales sectas, supuesto que la existencia de Dios ya quedó demostrada, y sería inútil traer a colación las opiniones de quienes fundamentaron su sistema sobre una

13. «Como puede verse, a juicio de Maimónides la diferencia entre Platón y Aristóteles es la siguiente: éste admite no solamente la eternidad de la materia prima, sino también la del movimiento y el tiempo, en tanto que Platón, aun aceptando la eternidad de la materia y del Caos, cree, no obstante, que el mundo, tal como es, tuvo un principio, y que el cielo, como todo el complejo sublunar, producto del Caos, y, por consiguiente, el movimiento y tiempo han tenido principio. En este sentido se ha interpretado generalmente por los árabes y los escolásticos la opinión de Platón» (Mk). Esta nota de Munk se prolonga en un total de 76 líneas.

base cuya refutación quedó patente. Igualmente inútil sería para nosotros esforzarnos en asentar la verdad de lo que afirman los partidarios de la segunda teoría, a saber, que el cielo es generado y perecedero, puesto que los tales admiten la eternidad en cuestión y no se aprecia, a nuestro juicio, diferencia entre quienes creen que el cielo procede necesariamente de algo y que a ello volverá al desaparecer, y la opinión de Aristóteles, el cual cree no está sujeto a generación ni corrupción. El objetivo de los seguidores de la Ley de Moisés y de Abraham nuestro padre y los que siguen sus huellas es que nada absolutamente hay eterno y coexistente con Dios, y que existenciar un ser de la nada no implica imposibilidad para Dios, sino más bien, en opinión de algunos pensadores, es una cosa necesaria.

Expuestas estas teorías, abordaremos un compendio de las pruebas de Aristóteles en pro de su opinión y las razones que le impulsaron.

CAPITULO 14

[Siete pruebas peripatéticas de la eternidad del mundo]

No necesito repetir en cada capítulo que te he compuesto este Tratado únicamente porque conozco tu formación, y, en consecuencia, no es menester cite textualmente en cada pasaje las palabras de los filósofos; basta con el sentido, sin extenderme, llamando tu atención sobre los métodos a que recurrían, como te hice respecto a las opiniones de los *mutacálimes*. Prescindiré de quienes, aparte de Aristóteles, han efectuado investigaciones al respecto, dado que las teorías de éste son las únicas merecedoras de consideración; y, si está fundada nuestra refutación o duda acerca de un punto cualquiera en que le argüimos, *a fortiori* en el caso de todos los demás que van contra los principios fundamentales de la Ley. Digo, pues [14]:

I. Aristóteles afirma que el movimiento no nace ni perece —me refiero al movimiento por excelencia—, debido a que, si una moción se origina en el tiempo, todo aquello que adviene iría precedido de un movimiento, cual es su paso al acto y su *efectuación* tras la inexistencia, de lo cual se seguiría la anterioridad de un movimiento, a saber, aquel en cuya virtud existe ese otro posterior. Por tanto, el mo-

14. «El autor va a citar siete demostraciones con las que los peripatéticos han creído poder establecer la eternidad del mundo. Estos siete métodos demostrativos fueron citados según Maimónides y refutados por (san) Alberto Magno. *Vid. Summa Theologiae*, P. II, quaest. IV, partic. 3: «De septem viis quas collegit Tabbi Moyses, quibus probatur mundi aeternitas» (Mk).

vimiento primero ha de ser necesariamente eterno; de lo contrario, la serie remontaría hasta el infinito. De conformidad con este principio, sostiene que el tiempo ni nace ni perece, porque acompaña y es inherente al movimiento, el cual solamente se da en el tiempo, ni puede concebirse éste sino mediante aquél, como quedó demostrado. Éste es un primer método empleado por él, merced al cual puede inferirse la eternidad del mundo.

II. *El segundo* es como sigue. La materia prima —afirma—, común a los cuatro elementos, ni nació ni perecerá, puesto que, si hubiese nacido, presupondría otra de la cual procedería, y, en consecuencia, esa materia generada constaría de forma, razón primordial de la generación. Ahora bien, como la suponemos no dotada de tal, síguese necesariamente que no ha sido generada de cosa alguna y, por tanto, es eterna. Y no susceptible de desaparición, lo cual lleva igualmente a la eternidad del mundo.

III. *Tercer método*: En la materia de la esfera terrestre —afirma—, considerada en su conjunto, no existe ninguna *contrariedad*, dado que el movimiento circular carece de contrario, según ya se explicitó; ella se da únicamente en el movimiento rectilíneo, conforme quedó demostrado. Ahora bien —advierte—, todo aquello que perece tiene por causa su contrario, y no existiendo contrariedad en la esfera celeste, ésta no perece, y lo que no perece, tampoco ha sido *generado*. Y establece las siguientes proposiciones categóricas: todo lo generado es perecedero; todo lo perecedero ha sido generado; todo lo no generado no desaparece; todo lo imperecededero no está sujeto a generación. Es éste otro método mediante el cual llega, como es su propósito, a la eternidad del mundo.

IV. *Cuarto método*: En todo lo que adviene, la posibilidad de sobrevenir precede temporalmente a lo sobreviniente, así como en todo aquello que cambia la posibilidad del cambio es anterior a éste. De esta premisa concluye que el movimiento circular es perpetuo, sin principio ni fin. A base de esta proposición, sus secuaces modernos explicaron, a su vez, la eternidad del cosmos razonando de esta manera: antes de que existiera, forzosamente tendría que ser su formación: o posible, o necesaria, o imposible. Si necesaria, siempre hubo de existir; si imposible, jamás pudo ser; si posible, ¿cuál sería el substrato de tal posibilidad? Porque necesariamente algo existiría que fuese el substrato de tal posibilidad, en virtud de lo cual se dice que ello es posible. Es un método contundente para establecer la eternidad del mundo; de ahí que algunos de los más agudos *mutacálimes* modernos pensaran haber resuelto la dificultad diciendo que la posibilidad radica en el agente y no en lo que es objeto de la acción. Pero eso nada supone, puesto que se dan dos posibilidades. En efecto, en todo aquello que se produce, su posibilidad es anterior a su nacimiento; e igualmente, en el agente productor, la posibilidad de originar tal cosa preexistía con anterioridad al hecho, de donde resultan indiscutiblemente dos posibilidades: una en la materia, cual es la de devenir tal entidad, y otra en el agente, la de *realizarla*.

Tales son los principales métodos seguidos por Aristóteles para establecer la eternidad del mundo por parte del mundo mismo. Pero hay también otros métodos adoptados por sus sucesores, que los tomaron de su filosofía, en los que se reafirman en la eternidad del mundo partiendo de Dios mismo (¡ensalzado sea su nombre!).

V. Uno es como sigue. Si Dios (¡ensalzado sea su nombre!), afirman ellos, hubiese creado de la nada el mundo, tendría que haber sido él un agente en *potencia*, y al crearlo, hubiera pasado a ser un agente *en acto*. Por consiguiente, habríase convertido de potencia en acto, es decir, habría existido en él (¡ensalzado sea!) una *posibilidad* y la obvia necesidad de un agente que le moviera a pasar de la potencia al acto. Ello implica evidente dificultad, que debe sopesar toda persona inteligente, a fin de resolver y penetrar su misterio.

VI. *Otro método*: Si un agente —dicen ellos— opera en un tiempo determinado, o deja de operar, puede ser en razón de los impedimentos e incentivos que le sobrevengan o que en él estén. Así, pues, los obstáculos necesariamente le constriñen a abstenerse de hacer lo que desearía, y los incentivos le impulsan a realizar lo que anteriormente no había efectuado. Ahora bien, dado que el Creador (¡ensalzado sea su nombre!) no tiene incentivos que impliquen un cambio de voluntad, ni obstáculos o impedimentos que puedan sobrevenir o cesar, no existe razón para que opere en un tiempo y en otro no; al contrario, su acción perdura perpetuamente en acto, lo propio que su permanencia.

VII. *Otro método*: Las obras de Dios (¡ensalzado sea!), dicen, son perfectísimas, nada hay en ellas que sea defectuoso, inútil o superfluo. Es una afirmación constante de Aristóteles: la Naturaleza es sabia, y nada hace en vano, sino que todo lo realiza de la manera más perfecta; de ahí que este mundo —dicen ellos— sea el más perfecto posible, ni haya nada que le aventaje. Por tanto, necesariamente tiene que haber existido siempre, porque su sabiduría es eterna, como lo es su esencia, o más bien, su esencia es su sabiduría, que ha requerido la existencia de este mundo.

Todos los argumentos de quienes admiten la eternidad del cosmos, que puedas encontrar, se derivan de estos métodos, y podrían reducirse a uno. Afirman asimismo para poner en evidencia la absurdidad de las teorías opuestas (¡exaltado y honorificado sea!): haya estado ocioso, sin hacer nada absolutamente en la eternidad prece-

dente, de manera que, no habiendo realizado nada durante su existencia, eterna y sin fin, haya iniciado ayer no más la Creación. Porque, aun cuando se diga, p. ej., que con anterioridad a este mundo Dios haya creado otros muchos, numéricamente tantos como los granos de mostaza que pudiera contener el globo de la última esfera, y que cada uno de ellos existió durante tantos años como los granos de mostaza necesarios para llenarlo, todo eso seguiría siendo, con respecto a la infinita existencia de Dios (¡ensalzado sea!), como si dijeras que Dios creó el mundo ayer. En efecto, desde el momento en que afirmamos que el universo dio comienzo tras la nada absoluta, no hay diferencia entre que se admita sucedió eso hace cientos de miles de años, o en un tiempo muy próximo, porque quienes admiten la eternidad del mundo lo encuentran igualmente absurdo.

Arguyen asimismo mediante inferencia de lo que se ha admitido generalmente por todos los pueblos, de donde resulta que tal creencia es *natural* y no hipotética, un consenso general al respecto. Así, Aristóteles afirma que todos los hombres reconocen explícitamente la eternidad y estabilidad del cielo, y, convencidos de que no fue creado ni es perecedero, han hecho de él la morada de Dios (¡ensalzado sea!) y de los seres espirituales, es decir, los ángeles, y lo han atribuido a Dios para indicar su perpetuidad. Aduce también en el mismo capítulo otras cosas semejantes, con el fin de robustecer, mediante las *nociones probables* [15], la opinión que la especulación le había representado como verdadera.

CAPITULO 15

[Aristóteles y la eternidad del mundo]

Mi propósito en este capítulo es probar que en Aristóteles no hay una demostración de la eternidad del mundo de conformidad con su opinión, ni se equivoca al respecto; quiero decir que él sabe no intenta una probanza sobre el particular, ni los argumentos y pruebas por él alegados pasan de ser simples ocurrencias mentales, a las que más se inclina el alma. Son ciertamente, como sostiene el susodicho Alejandro, las que menos dudas ofrecen; pero no cabe pensar que Aristóteles considerara como auténticas demostraciones tales razonamientos, dado que él mismo fue quien enseñó a la humanidad los métodos, reglas y requisitos propios de toda demostración. A ello me ha movido el hecho de que los modernos partidarios de Aristóteles pretenden de

15. Es decir, mediante silogismos dialécticos.

éste que formuló una demostración de la eternidad del mundo. La mayoría de los filosofantes sigue a Aristóteles como su autoridad en este punto, convencidos de que todo cuanto él dijo es, sin duda alguna, demostración perentoria, y hasta les parece absurdo discrepar de él o que algo se le haya podido ocultar o que en algo errara. Por tal motivo me pareció debía proceder con ellos conforme a su propia sentencia y probarles que el propio Aristóteles no tiene la pretensión de haber formulado una demostración en esta cuestión. Así, p. ej., dice en su *Acroasis*: «Todos los físicos que nos han precedido creyeron que el movimiento no está sujeto a generación y corrupción, exceptuado Platón, el cual opinaba que nace y muere, al igual que el cielo, el cual, según él, está sujeto a ese proceso». Tales son sus palabras. Está claro, por consiguiente, que si esta cuestión se hubiese probado con demostraciones rigurosas, no habría necesitado Aristóteles confirmarla con la opinión concordante de los físicos anteriores, ni formular los asertos que en ese lugar estampa para evidenciar el absurdo de quienes le contradicen y vilipendiar su opinión. Porque desde el momento en que una cosa ha quedado demostrada, su veracidad no se aumenta ni se robustece su certidumbre mediante el unánime asentimiento de los sabios al respecto; y, por otra parte, su verdad no disminuiría, ni su certeza decrecería por la discrepancia de todos los humanos.

Encontrarás asimismo que Aristóteles, en su tratado *Del cielo y del mundo*, donde, al empezar su exposición sobre que el cielo no tiene origen ni es perecedero, dice así: «Después de esto, queremos investigar acerca del cielo, y empezamos por preguntar: ¿Crees que fue generado de algo, o que no lo fue? ¿Que esté sujeto a corrupción o que no lo esté?». Tras este interrogante, queriendo hacer mérito de los argumentos de quienes se pronuncian por la afirmativa, prosigue en los términos siguientes: «Si así procediéramos, nuestras palabras merecerían la aprobación de aquellos que cultivaron la especulación, sobre todo después de escuchar los argumentos de sus oponentes. Porque si, no habiendo mencionado las pruebas de nuestros adversarios, formuláramos solamente nuestra opinión y razones, parecerían éstas demasiado débiles para ser aceptadas por los oyentes. Es propio de quien desea juzgar con verdad no mostrarse hostil con quien de él disiente; más bien debe ser benévolo e imparcial a su respecto, concediéndole en punto a justeza de sus argumentos lo que a sí mismo se concede».

Tales son literalmente las palabras de nuestro autor. En consecuencia, ¿podréis vosotros, los pensadores, tras este preámbulo, recriminar a este hombre, y habrá lugar para creer, tras sus palabras, que haya habido una demostración en orden a dicha cuestión? ¿Puede uno cualquiera, y *a fortiori* Aristóteles, imaginarse que una cosa demostrada haya de ser acogida fríamente si antes no se han oído los argumentos de los oponentes? Por otra parte, el mismo, declarando se

trata de una opinión suya y que sus pruebas al respecto son simples argumentaciones, ¿podría ignorar la diferencia existente entre aquéllas y éstas, entre opiniones presentadas a la mente como fuertes o débiles y lo que es objeto de demostración? Finalmente, esa atestación retórica de imparcialidad para con el adversario, que añade para corroborar su opinión, ¿sería precisa en una demostración? No, ciertamente; se trata más de mostrar que su sentencia es más verdadera que la de sus adversarios, o de quienes pretenden que la especulación filosófica induce a creer que el cielo está sujeto a generación y corrupción, y nunca fue inexistente, ni ha de perecer; o bien que fue generado, pero no perecerá, y diversas otras opiniones que cita. Todo eso es, indudablemente, cierto, porque su teoría se halla más cerca de la verdad que las de sus opugnadores, dado que las inferencias se hacen partiendo de la naturaleza del ser. Pero nosotros no pensamos así, conforme expondré. Sin embargo, todas las sectas, e incluso los filósofos, se han dejado alucinar por la pasión, al extremo de pretender que Aristóteles formuló una demostración al respecto. Quizá, en su sentir, éste lo hiciera sin pretenderlo, de manera que sólo con posterioridad se echó de ver. A mí no me cabe duda que cuantas opiniones planteó Aristóteles sobre estas materias —me refiero a la eternidad del cosmos, causas de los diversos movimientos de las esferas y del orden de las Inteligencias—, todo eso no es susceptible de una demostración, ni pensó jamás Aristóteles que tales razonamientos constituyeran una probatura, sino que, al contrario, como él mismo atestigua, los métodos para encontrar pruebas acerca de estas cosas nos son inabordables, y no disponemos de un principio como punto de partida para una demostración.

Ya conoces sus palabras textuales, que son como siguen: «Hay cuestiones para las cuales carecemos de argumentos, o que encierran especial gravedad, a nuestro juicio, y nos resulta difícil formular su *porqué*, cual es, verbigracia, si el mundo es o no eterno». Son sus palabras textuales. Pero tú conoces la interpretación dada por Abū Naṣr (Al-Fārābī) a ese ejemplo, cómo lo explica, rechazando la idea de que Aristóteles haya podido dudar de la eternidad del mundo. Habla de Galeno [16] con soberano desprecio porque éste había manifestado que ésa era una cuestión obscura, de la que no se conoce demostración. Abū Naṣr opina es claro, evidente y demostrable que el cielo es eterno, si bien su contenido está sujeto a generación y corrupción.

En suma, en ninguno de los métodos que dejamos expuestos en este capítulo cabe formular una opinión que pueda confirmarse ni invalidarse, o ser puesta en tela de juicio. Hemos anticipado estas cuestiones únicamente porque sabemos que la mayoría de quienes se consideran superinteligentes, aun cuando nada sepan de las ciencias,

16. Galeno, quizá con acierto, tilda de ociosa e inútil la cuestión de saber si el mundo fue creado o no (*vid. De Hippocratis et Platonis dictis*, lib. IX, cap. 7).

zanjan la cuestión de la eternidad del mundo ateniéndose a la autoridad de sabios eminentes que la admitieron, rechazando, en cambio, las opiniones de todos los profetas, por el mero hecho de no estar formuladas en lenguaje didáctico, sino en el de una aseveración de parte de Dios. Solamente algunos, de preclara inteligencia, han seguido este método. Lo que nosotros vamos a proponer respecto a la creación del cosmos, a tenor de nuestra Ley, será objeto de los capítulos siguientes.

CAPITULO 16

[La teoría de la creación ex nihilo, *más probable que la de la eternidad del mundo]*

Voy a exponerte en el presente capítulo mi opinión sobre esta materia, y seguidamente aduciré las pruebas de mis asertos. Digo, pues, tocante a las afirmaciones de aquellos *mutacálimes* que pretenden haber demostrado la novedad del mundo, que yo no admito sus pruebas, ni quisiera enganarme a mi mismo aceptando métodos erróneos como demostraciones auténticas. Quien pretenda enuclear una cuestión valiéndose de sofismas no conseguirá, a mi juicio, afianzar el apetecido asenso, sino más bien debilitarlo, dado que, al evidenciarse la nulidad de tales argumentos, el espíritu se resiste a admitir la supuesta demostración. Preferible es que, indemostrada ésta, quede como simple materia de investigación, o que se acepte sin más uno de los extremos de la disyuntiva. Ya te expuse los métodos establecidos por los *mutacálimes* en pro de la novedad del mundo y te descubrí sus puntos vulnerables. Asimismo, todo lo que Aristóteles y sus seguidores alegan a favor de la eternidad del mundo no constituye, en mi opinión, una demostración decisiva, sino argumentos sujetos a graves reparos, como después podrás comprobar. Lo que me propongo elucidar respecto a la creación del cosmos, conforme a nuestra Ley, según expuse, no es un imposible, y que todos esos argumentos filosóficos, de los cuales parece deducirse no es como dejamos dicho [17], presentan algún viso que los invalida y hace inadmisibles para educir pruebas contra nosotros. Ahora bien, evidenciado esto, a mi juicio, y quedando indecisa esta cuestión, a saber, la eternidad del mundo o su creación en el tiempo, acepto la solución dada por la *profecía*, que explica lo que no alcanza a dilucidar la facultad especulativa, puesto que, como indicaremos, no es una cosa recusable, ni siquiera para quien admite la eternidad del mundo.

17. Es decir, que el mundo no ha sido creado, sino que es eterno.

Después de exponer la posibilidad de nuestro punto de vista, trataré asimismo, mediante una prueba especulativa, de sobreponerla, quiero decir, hacer prevalecer la teoría de la creación sobre la de la eternidad, poniendo de relieve que, si nos vemos implicados en alguna consecuencia absurda al admitir la creación, mayor es la que se sigue de la supuesta eternidad. Voy, pues, a presentar un método para rebatir las razones de todos cuantos argumentan en pro de la eternidad del mundo.

CAPITULO 17

[Refutación de las cuatro primeras pruebas de los peripatéticos]

Todo lo actualizado, tras su inexistencia —aun preexistiendo su materia prima, para revestirse de otra—, presenta una naturaleza distinta, una vez consumada su innovación, terminación y estabilización, de la que ostentaba al ser generado e iniciar su paso de la potencia al acto, diferente asimismo de la que poseía al moverse al tránsito de potencialidad a actualidad. Así, p. ej., la naturaleza de la sangre de la simiente femenina, mientras solamente es sangre en los vasos sanguíneos, difiere de la que le es propia al efectuarse la concepción, en su encuentro con el esperma masculino y empezar a moverse, como su naturaleza difiere igualmente de la del animal perfecto ya nacido. No se puede, por tanto, argumentar en modo alguno, a base de la naturaleza de tal cosa después de generada, finalizada y estabilizada, sobre la que ostentaba cuando se movía para su generación, así como tampoco partiendo de su estado en el momento de moverse, sobre el que ofrecía con anterioridad al mismo. Si te equivocas al respecto y te empeñas en argüir a base de la naturaleza de una cosa actualizada, sobre la que poseía en potencia, te sobrevendrán grandes dudas, cosas de por sí necesarias te parecerán absurdas, y cosas absurdas se te figurarán necesarias. Suponte tú en el ejemplo aducido que un individuo nació en el más perfecto estado y que su madre murió tras de haberle amamantado durante algunos meses, y el marido se ocupó solo, en una isla desierta, de terminar la crianza hasta que fue creciendo y se desarrolló su inteligencia y conocimiento. No habiendo visto nunca mujer ni hembra de animales, preguntó cierto día a uno de los hombres que con él estaban: «¿Cómo existimos y de qué manera hemos sido formados?». El interpelado le respondió: «Todos nosotros hemos sido formados en el vientre de una persona de nuestra especie, semejante a nosotros, que es una hembra de tal o cual forma. Cada cual era un pequeño cuerpo dentro del vientre, y se movía, se alimentaba, iba creciendo poco a poco y estaba vivo, hasta que llegó a un tamaño

determinado, y entonces se le abrió en la parte inferior del vientre una puerta por donde él apareció y salió, y después no cesó de crecer hasta hacerse como tú nos ves». Este niño, huérfano, necesariamente volverá a preguntar: «Y ese individuo de entre nosotros cuando, siendo pequeño, estaba dentro del vientre, vivo, moviéndose y creciendo, ¿comía y bebía y respiraba por la nariz y la boca, y excrementaba?». «No», se le dirá; pero él indudablemente se apresurará a negarlo y a demostrar la imposibilidad de todas esas cosas, que, no obstante, son verdaderas, fundándose en el ser perfecto, acabado. Y diría: «Si cualquiera de nosotros estuviera privado de respiración durante un breve tiempo, se moriría y quedaría inerte. ¿Y cómo imaginar que nadie pueda permanecer durante meses dentro de una espesa membrana, encerrado en el interior de un cuerpo estando vivo y en movimiento? Si uno se tragara un gorrión, el pájaro moriría instantáneamente al llegar al estómago, y con mayor motivo, en el bajo vientre. Y si alguien no tomara alimento ni bebida, moriría sin duda alguna en pocos días; ¿cómo, pues, podría nadie estar durante meses sin comer ni beber? Cualquiera que, habiéndose alimentado, no evacuara, fenecería al cabo de escasos días entre grandes dolores: ¿cómo podría, pues, el supuesto individuo aguantar durante meses sin tal exoneración? Si a uno le punzaran el vientre, expiraría al cabo de contados días; ¿y en qué cabeza cabe que ese feto haya tenido el ombligo abierto? ¿Y cómo es que no abre los ojos, ni extiende sus manos, ni estira sus pies, según suponéis, hallándose sus miembros en perfecto estado, sin entorpecimiento alguno?». Y así podría proseguir su razonamiento demostrando la absoluta imposibilidad de que el hombre se forma de semejante manera.

Recapacita sobre ese ejemplo, oh pensador, y encontrarás que tal es exactamente nuestra posición con respecto a Aristóteles. Porque nosotros, los seguidores de Moisés nuestro maestro y de Abraham nuestro padre (¡la paz sea sobre ellos!), creemos que el mundo fue formado de tal o tal manera y ha evolucionado en tal o cual sentido y fue creado en tal sucesión; y Aristóteles, por su parte, se pone a contradecirnos argumentando con pruebas basadas en la naturaleza del ser real, estabilizado, perfecto y existente *in actu*, mientras nosotros le redargüimos que, llegado a su estado definitivo y perfecto, en nada se parece a lo que era al ser generado, y fue producido de la nada absoluta. ¿Qué argumento podría educirse contra nosotros de todo lo que él dice? Porque ésos solamente pueden hacer mella en quien sostenga que la naturaleza de tal ser acabalado es lo que demuestra ha sido creado. Ya te indiqué no estoy conforme, por mi parte.

Ahora vuelvo a exponerte los principios de sus métodos, demostrándote que nada absolutamente se sigue de ahí para quienes sostenemos que Dios sacó al mundo entero de la nada a la existencia y le hizo tan perfecto como le ves. La materia prima —dice— ni nació ni perecerá, y basándose en las cosas originadas y perecederas concluye

la imposibilidad de que haya sido generada, lo cual es cierto. Porque nosotros no afirmamos que la materia prima haya sido formada, al modo que el hombre del esperma, ni que haya de perecer como el tal convertido en polvo, sino que sostenemos, por el contrario, que Dios la produjo de la nada, y que, después de creada, sigue siendo como es, quiero decir, que todo se forma de ella, y cuanto de la misma se originó, a ella vuelve a desaparecer. No existe sin forma y es el término del nacimiento y de la desaparición. En cuanto a ella misma, no está sujeta a generación como todo cuanto de ella procede, ni desaparecerá al modo de lo que en ella perece; al contrario, es una cosa *creada*, y cuando a su Creador le plazca la reducirá a la inexistencia pura y absoluta.

Lo propio decimos del movimiento, pues se ha inferido de la naturaleza del mismo que no se halla sujeto a generación ni desaparición, lo cual también es verdad, pues nosotros afirmamos que, una vez existenciado, conforme a su genuina naturaleza, es inconcebible haya podido nacer ni perecer por nacimiento total ni desaparición absoluta, como surgen los movimientos parciales que se manifiestan y perecen. Tal razonamiento es aplicable a cuanto es inherente a la naturaleza del movimiento. De igual modo, cuando asevera que el movimiento circular no tiene principio, es exacto en cuanto que tras la producción del cuerpo esférico, que se mueve circularmente, no puede imaginársele ningún principio en su movimiento.

Lo propio se diga en cuanto a la *posibilidad* antecedente a todo cuanto es generado, porque en realidad eso únicamente es necesario en este universo estabilizado, en el que todo lo generado lo es de algo; pero lo producido de la nada no indica ni al sentido ni al intelecto cosa alguna anterior, de manera que deba haber precedido una posibilidad.

Lo mismo decimos a que en el cielo no se da la *contrariedad*, lo cual es asimismo exacto. Pero nosotros no admitimos que haya sido formado como el caballo o la palmera, ni, por ende, que, siendo un ser compuesto, haya de perecer, al igual que las plantas y animales, a causa de los contrarios. El punto esencial, como ya dijimos, es que un ser en su estado perfecto y cabal no ofrece indicación sobre el estado anterior a su perfección. Ni supone para nosotros un desacierto proclamar que el cielo fue formado antes que la tierra o ésta antes de aquél, o que el cielo existía sin astros, o tal especie de animales sin tal otra, pues todo eso pertenece a la época en que el cosmos tuvo su origen. Lo propio ocurre con el animal cuando se está formando: el corazón aparece antes que los testículos, como puede apreciarse a simple vista, y las venas antes que los huesos, aunque, una vez terminado, ninguno de estos miembros existe con independencia de los demás, sin los cuales la conservación del individuo se hace imposible. Todo esto hay que admitirlo igualmente si se toma el texto de la Escritura en su sentido literal, aunque no debe ser así, como se expondrá cuando tratemos esto extensamente. Es menester que recapacites en esto, porque es un gran muro que he construido en torno a la Ley, que la rodea para protegerla contra las piedras que se le arrojan. Si Aristóteles —quiero decir quienes se adhieren a su teoría— nos arguyera en estos términos: «Dado que el universo no nos proporciona, ¿en qué conocéis ha sido creado y que existía otra naturaleza que lo produjo?», responderíamos que eso no nos incumbe para nuestro propósito, pues de momento no pretendemos estatuir que el mundo haya sido creado, sino la simple posibilidad, ni podría invalidarse tal aserto alegando la naturaleza del mismo, que no cuestionamos. Asentada la viabilidad de tal afirmación, como dejamos expuesto, volveremos sobre el particular, reafirmando la teoría de la *creación*. En esta materia sólo falta que nos demuestre la imposibilidad de semejante creación en el tiempo, no partiendo de la naturaleza del cosmos, sino de aquello que el intelecto estima necesario con respecto a la Divinidad, y son los tres métodos susodichos, mediante los cuales se pretende demostrar la eternidad del mundo partiendo de Dios (¡ensalzado sea!). En consecuencia, te demostraré en el capítulo siguiente cómo se los puede poner en tela de juicio hasta invalidarlos para la educción de prueba alguna.

CAPITULO 18

[Refutación de las tres últimas pruebas de los peripatéticos]

I. El primer método estriba en su pretensión de vernos compelidos a admitir que Dios hubo de pasar de la potencia al acto, al obrar en un momento dado y no en otro [18]. La refutación de esta objeción es muy sencilla. Tal conclusión solamente se sigue cuando una cosa está compuesta de materia dotada de *posibilidad* y de forma; porque, indudablemente, si un cuerpo actúa en virtud de su forma, no habiendo antes actuado, es porque en él había algo en potencia que se ha actualizado, y, por ende, por mediación de un agente, lo cual está probado tratándose de cosas que constan de materia. Ahora bien, lo incorpóreo e inmaterial no admite en su esencia *posibilidad* alguna y cuanto tiene se encuentra siempre en acto. No cabe, por tanto, aplicársele dicho razonamiento, ni le es imposible actuar en un momento y vacar en otro. Para el ser *separado* de la materia no implica cambio alguno su paso de la potencia al acto. Prueba de ello tenemos en el *intelecto activo*, que, según Aristóteles y sus seguidores, está *separado*,

18. *Vid. supra*, cap. 14, 5.° método.

y, no obstante, ora actúa, ora no, como indicó Abū Naṣr (Al-Fārābī) en su tratado *Sobre el intelecto*, en estos términos: «Evidentemente, el intelecto activo no opera siempre, sino que unas veces sí y otras no». Tales son sus palabras, de meridiana certeza. Con todo, no cabe afirmar que el intelecto activo esté sujeto a cambio, ni que de agente en potencia haya pasado al acto por haber obrado en tal momento lo que anteriormente no efectuó, pues no hay relación entre los cuerpos y lo incorpóreo, ni similitud entre ellos en el proceso de la acción y el de su abstención. Solamente por equivocidad se denomina *acción* la de las formas materiales y la del *ser separado*. No se sigue, por tanto, de que éste no ejercite en un momento dado la acción que realizará después, haya pasado de potencia al acto, como observamos en las formas materiales. Tal vez alguien vea un sofisma en mis palabras, alegando que si el intelecto activo opera necesariamente en un momento determinado y no en otro, no es por algo inherente a su esencia, sino en virtud de la disposición de las materias; su acción se ejerce de continuo sobre todo lo dispuesto, y, si algo la impide, proviene de la situación de la materia, no del intelecto en sí. Sepa quien tal piense que no pretendemos averiguar la razón de por qué Dios (¡ensalzado sea!) actuó en tal momento y no en otro, ni con ese ejemplo concluimos que pues el intelecto activo, que está separado, obra en un tiempo y en otro no, ocurre lo mismo con Dios (¡ensalzado sea!). No hemos afirmado tal, ni llegado a esa conclusión. Procediendo así, habríamos incurrido en sofisma. Nuestra conclusión es, y debe admitirse como cierta, que el intelecto activo, no siendo ni cuerpo ni fuerza en un cuerpo, actúa en un momento dado, pero no con idéntica acción en otro, sea cual fuere la causa; no se deduce de ahí haya pasado de la potencia al acto, ni que haya habido en su esencia una *posibilidad*, como tampoco que precise de un agente para dicho tránsito. De este modo nos libraremos de esa grave objeción formulada contra nosotros por quienes defienden la eternidad del mundo, pues creyendo que él (¡ensalzado sea!) no es un cuerpo ni una fuerza en un cuerpo, no experimenta *cambio* operando sin haber antes operado.

II. El segundo método es aquel en que se prueba la eternidad del mundo por el hecho de que para él (¡ensalzado sea!) no hay incentivos, ni accidentes, ni impedimentos [19]. La resolución de esta objeción es difícil al par que sutil. Presta atención. Has de saber que todo agente dotado de voluntad, que realiza sus actos por alguna razón, debe actuar necesariamente en determinado tiempo y no en otro, debido a los obstáculos o incidencias. Así, p. ej., uno desea tener una casa, pero no la construye a causa de los impedimentos porque no dispone de los materiales, o porque, teniéndolos, no están preparados

19. *Vid. supra*, cap. 14, 6.º método.

para recibir la forma, debido a la falta de instrumentos. Puede ocurrir también que los materiales e instrumentos estén dispuestos y, sin embargo, el tal no edifique porque, no necesitando cobijo, lo rehúye; pero, si sobrevienen contingencias, como el calor o el frío, que le obliguen a buscar albergue, entonces quiera construir. Está claro, pues, que las incidencias pueden modificar la voluntad y los obstáculos contrarían la voluntad impidiéndola obrar. Sin embargo, todo eso ocurre únicamente cuando los actos dependen de algo extrínseco a la voluntad misma. Ahora bien, cuando la acción no tiene otro objetivo que supeditarse a la voluntad, ésta no precisa incentivos, ni el que quiere, aun careciendo de impedimentos, necesariamente ha de obrar siempre, pues no hay motivación exterior que a ello le competa y haga necesario obrar siempre que no existan obstáculos que a ello se opongan, pues en tal caso la acción depende exclusivamente de la voluntad.

Podría alguien objetar: Todo eso es exacto; pero querer en un momento y no en otro ¿no implica un cambio? Le responderíamos: No, porque la realidad de la voluntad estriba en querer o no querer. Ahora bien, si esa voluntad pertenece a un ser material y lo apetecido es un objetivo externo, será una voluntad cambiante, a causa de los impedimentos e incidencias; pero la voluntad del ser *separado*, por nada determinado en modo alguno, no está sujeta a cambio, y si ahora quiere una cosa y mañana otra, no implica mutación en su esencia, ni requiere otra causa, como tampoco en que obre o deje de obrar, conforme expusimos. Más adelante declararemos que sólo por equivocidad se aplica por igual a nuestra voluntad y a la del ente *separado* el término *voluntad*, no existiendo semejanza entre ambas. Queda, por tanto, esa objeción igualmente invalidada, y está claro que ninguna incongruencia resulta de ese método. Tal era nuestro propósito, como sabes.

III. El tercer método demostrativo de la eternidad del universo es como sigue: Cuando la Sabiduría decide la aparición de algo, aparece; ahora bien, siendo la Sabiduría eterna como la esencia, lo resultante será eterno [20]. Tal razonamiento es muy débil; pues así como ignoramos por qué razón su Sabiduría juzgó necesario fuesen nueve las esferas, ni más ni menos, que las estrellas fuesen tan numerosas como son, ni más ni menos, y ni mayores ni menores, de igual modo desconocemos por qué su Sabiduría, en un eco relativamente reciente, existenció el cosmos antes inexistente. Todo es conforme a su Sabiduría perpetua e inmutable; pero ignoramos sus leyes y designios. En nuestro sentir, la voluntad y sabiduría son concordes, todo es una y misma cosa —quiero decir, su esencia y su sabiduría—, puesto

20. *Vid. supra*, cap. 14, 7.º método.

que no admitimos atributos. Sobre esto trataremos largamente al hablar de la Providencia[21]. Ante esta consideración se desvanece también el absurdo susodicho.

En cuanto a la afirmación de Aristóteles de que los pueblos antiguos unánimemente creían que los ángeles tenían su morada en el cielo, al igual que la Divinidad, como en sentido literal dice la Escritura, no es una demostración de la eternidad del cielo, como pretende; eso se ha dicho como prueba de que el cielo patentiza la existencia de las Inteligencias separadas, que son los seres espirituales y los ángeles, así como la existencia de Dios, quien lo pone en movimiento y lo gobierna, como declararemos. Asimismo expondremos que no hay argumentos, a nuestro juicio, de la existencia del Creador que el educido del cielo, el cual, como dijimos, prueba asimismo, en opinión de los filósofos, la realidad de un Motor que no es ni cuerpo, ni una fuerza en un cuerpo.

Demostrada la posibilidad de nuestra tesis y que no es inviable, según pretenden los partidarios de la eternidad del cosmos, proseguiré en los capítulos siguientes la prueba de que nuestra teoría aventaja a la especulativa, y pondré de manifiesto las consecuencias absurdas derivadas de aquélla.

CAPITULO 19

[Pruebas en favor de la creación ex nihilo. *Se refutan algunos fallos de la teoría aristotélica]*

Del sistema de Aristóteles y de cuantos profesan la eternidad del mundo se deduce claramente que, en su sentir, este universo emanó del Creador (¡exaltado sea!) por *necesidad*, que él (¡ensalzado sea!) es la causa y aquél el efecto, y, por consiguiente, *necesario*. Así como no cabe decir de él (¡exaltado sea!) por qué ni cómo existe así, es decir, Uno e incorpóreo, de igual modo sobre el mundo en su conjunto por qué razón y así existe, pues todo eso, la causa y su efecto, necesariamente existe así, ni cabe en uno y otro la absoluta inexistencia, ni mutación de cómo son. En consecuencia, de conformidad con esta teoría, todo ha de conservar inevitablemente su naturaleza y nada hay susceptible de alteración en modo alguno. Otrosí, el cambio de naturaleza de un ser cualquiera es inviable, y, por consiguiente, ninguno de estos seres ha podido originarse por el designio de un ser con intención y libre voluntad de que así fueran, puesto que, de ser así, no habrían existido talmente antes de ser proyectados. En cambio, según nuestra

21. *Vid.* III parte, caps. 13 y 17; *item*, I parte, cap. 69.

opinión, es evidente que todo cuanto existe obedece a un designio y no a la necesidad, y aquel que lo planeó podría modificarlo y planificarlo de otro modo, aunque no absolutamente conforme a un designio *cualquiera*, pues hay una imposibilidad constante por naturaleza e ineludible, como expondremos. Mi propósito en este capítulo es declararte, mediante argumentos muy próximos a la *demostración*, que este universo nos revela palmariamente su existencia por designio de un intencionado Creador, sin que yo pretenda lo que los *mutacálimes*, a saber, aniquilar la naturaleza del ser proclamando el atomismo, teoría según la cual los accidentes se encuentran en perpetua creación, y cuanto te he declarado sobre sus principios, encaminados únicamente a establecer la *determinación*. No hay que pensar hayan ellos dicho también lo que yo voy a exponer, sino que indudablemente su objetivo era el mismo y tocaron los temas que voy a tratar, con vistas a la *determinación*. Pero, a juicio suyo, no hay diferencia entre plantas individualizadas como rojas o blancas, ni como dulces o amargas, o entre el cielo caracterizado por la forma que presenta, o la cuadrangular o triangular. Han establecido la *determinación* mediante las proposiciones, en tanto que yo lo haré, allí donde sea menester, con premisas filosóficas tomadas de la naturaleza del ser.

Expondré este método después de asentado el siguiente principio: Siempre que una materia es común a cosas diferentes en algo, ha sido preciso, aparte de esa materia común, una causa determinante de que tales cosas tuviesen unas tal cualidad, y otras, distinta, o más bien la existencia de tantas causas como cosas diferentes. Tal proposición es unánimemente aceptada por los partidarios de la eternidad del mundo y los de su creación. Sentado este principio, abordaré la exposición de mi plan en forma de preguntas y respuestas, sobre la teoría aristotélica.

Ante todo, formulamos a Aristóteles la siguiente cuestión: Nos has demostrado que la totalidad de los entes sublunares tiene una e idéntica materia, común a todos ellos: ¿Cuál es, en vista de eso, la causa de las diferencias entre los individuos de cada especie? Nos responderá al respecto diciendo que tal diversidad obedece a las modificaciones en la *mezcla* de tales componentes; que esa materia común recibió cuatro formas, acompañadas cada una de dos cualidades, y mediante esas cuatro se transforma en los *elementos* de aquello en que se integran. Porque éstos se entremezclan primeramente como consecuencia del movimiento de la esfera celeste, y seguidamente, habiendo constituido una mezcla templada, adviene la diversidad en las cosas mezcladas, compuestas de variadas dosis de caliente, frío, húmedo y seco. Merced a estas diferentes mixtiones, la materia adquiere disposiciones diversas para recibir formas variadas, las cuales, a su vez, la preparan para la recepción de otras nuevas, y así sucesivamente. El substrato de una sola forma específica posee una gran extensión en cantidad y calidad, la cual origina la variedad de individuos de la misma especie, confor-

me quedó expuesto en la física. Todo eso es cierto y claro para quienquiera que sea consecuente consigo mismo y no pretenda engañarse.

Después interrogaríamos nuevamente a Aristóteles: Dado que la mezcla de elementos es la causa determinante de que las materias reciban las diversas formas, ¿qué agente ha preparado esa materia prima para que una parte recibiera la forma de *fuego*, otra la de *tierra*, y lo intermedio la forma de *agua* y la de *aire*? Si todo tiene una materia común, ¿qué es lo que hizo a la materia terráquea más apropiada para la forma de *tierra* y a la ígnea para la de *fuego*? A esto contestaría Aristóteles: Lo determinante es la diferencia de lugares, los cuales son las causas de las diversas disposiciones en la materia única. La parte más próxima a la circunferencia recibió de ésta una impresión de sutileza y movimiento rápido, acercándose así a su naturaleza, y recibió la forma de *fuego*; pero cuanto más se aleja de la circunferencia y más se aproxima al centro, mayor es su espesor y consistencia, y menor su luminosidad; entonces se convierte en *tierra* y, por idéntica razón, en *agua* y *aire*. Tal necesidad se impone, puesto que es absurdo no esté esa materia en un lugar determinado, o que la circunferencia sea el centro, o viceversa. Tal es la causa perentoria de su particularización en diversas formas, es decir, lo que la ha dispuesto para recibir éstas. Todavía le preguntaríamos: ¿La materia de la circunferencia, es decir, del cielo, es idéntica a la de los elementos? Y nos dirá: No, al contrario, es otra distinta, dotada de diferentes formas; el término «cuerpo» aplicado a los de aquí abajo y a los superiores es equívoco, como hicieron notar los modernos. Todo esto está demostrado.

Escucha ahora tú, lector de este Tratado. Ya sabes que Aristóteles demostró puede inferirse la diferencia de formas por la de los actos. En consecuencia, como los movimientos de los cuatro elementos son rectos y circular el de la esfera, es notorio que la materia de los unos no coincide con la de la otra. Es ésta una verdad acorde con la especulación natural. Pero, averiguado asimismo que los elementos, cuyas mociones son rectilíneas, difieren entre sí, al moverse unos hacia arriba y otros hacia abajo, e incluso los que se mueven en el mismo sentido presentan una movilidad más o menos rápida o lenta, es notorio que difieren en cuanto a sus formas. En eso se reconoce que el número de elementos es cuatro. Por análoga argumentación síguese necesariamente que todas las esferas celestes constan de la misma materia, porque todas ellas se mueven circularmente. Pero tocante a la forma difieren entre sí, pues una se mueve de Este a Oeste, otra de Poniente a Oriente, y asimismo se diferencian en rapidez y lentitud. En consecuencia, cabe urgirle en estos términos: Dado que todas las esferas tienen idéntica materia, y cada cual un substrato de forma particular, divergente del de las otras, ¿quién ha individualizado esos substratos disponiéndolos para recibir formas diversas? ¿Existe tras la esfera algo al que sea atribuible tal *particularización*, como Dios (¡amado y exaltado sea!)?

Debo llamar tu atención sobre la profunda penetración de Aristóteles y su extraordinaria comprensión, y cuánto pesó, sin duda, sobre él esta objeción y su esfuerzo por sortearla mediante procedimientos ajenos a la naturaleza del ser. Aun cuando no la mencione explícitamente, se desprende de sus palabras que desea presentarnos sistemáticamente la existencia de las esferas al igual de lo subyacente bajo la esfera celeste, de manera que todo se origina por necesidad física, y no por la determinación de quien predispone las cosas absolutamente como le place. Pero sin lograrlo, ni ello es asequible, empeñado en razonar el hecho de por qué el movimiento de la esfera parte del Este y no del Oeste; asimismo, por qué unas tienen el movimiento rápido y otras lento, y cómo esto depende del orden de su posición con respecto a la superior; ítem, por qué cada uno de los siete planetas consta de varias esferas, en tanto que esa enormidad de estrellas fijas se halla en una sola esfera. Esfuérzase por indicar las causas de todo eso con el fin de presentárnoslo conforme a un orden físico debido a la necesidad. Sin embargo, nada de eso ha conseguido; porque si todo cuanto nos expone respecto a lo situado bajo la esfera lunar se acomoda a un orden adecuado a lo existente y cuyas causas son manifiestas y puede afirmarse que todo sucede en virtud del movimiento y de las fuerzas de la esfera celeste, no presenta razón alguna evidente en orden a lo dicho referente a la misma, si se ofrece una forma sistemática tal que pueda educirse la *necesidad*. De ahí que, tocante a las esferas, observamos que unas, dotadas de movimiento más rápido, se hallan sobre las de movimiento más lento, y otras, con movimiento más pausado, están encima de las que lo tienen más acelerado, como también que algunas poseen un movimiento isócrono, a pesar de encontrarse unas sobre otras. Hay también otras cosas importantes situándose en el punto de vista de la *necesidad*, a las que dedicaré un capítulo especial de este Tratado.

En suma, reconociendo Aristóteles la inconsistencia de sus razonamientos al respecto, encabezó su elucidación con las siguientes palabras textuales: «Queremos ahora investigar detenidamente dos cuestiones, que importa enuclear conforme a la capacidad de nuestro intelecto, nuestro conocimiento y nuestra opinión; pero nadie deberá tildarnos de presunción y temeridad, sino más bien admirar nuestro celo por la filosofía, y cuando examinamos cuestiones elevadas y trascendentales, proponiendo una solución, siquiera sea precaria, el oyente debe experimentar un gran placer y satisfacción». Son sus palabras literales. Es evidente que reconocía la insuficiencia de sus asertos, tanto más que la ciencia matemática era a la sazón imperfecta, ni se sabía lo que hoy sabemos respecto a los movimientos de la esfera celeste. Entiendo que cuando él dice en la *metafísica* ha de suponerse una *Inteligencia separada* para cada esfera, es también por idéntica razón, a saber, para que haya algo que movilice cada una en particular. Pero ya demostraremos que nada consigue con esto. En cuanto a

su aseveración «conforme a la capacidad de nuestro intelecto, nuestro conocimiento y nuestra opinión», te explicaré su alcance, dado que no lo he visto aclarado en ninguno de los comentaristas. Al decir «nuestra opinión», se refiere a la *necesidad*, es a saber, la *eternidad del mundo*. La expresión «nuestro conocimiento» indica un punto de vista en el que se está de acuerdo, cual es que cada una de esas entidades celestes necesariamente tiene su causa y no es obra del azar. Por «nuestro intelecto» entiende nuestra incapacidad para asignar causas a tales cosas de modo exacto, si bien pretende formular algo al respecto. Y es lo que hace, pues lo afirmado en orden a la rapidez del movimiento universal y la lentitud que caracteriza a la esfera de las estrellas fijas, teniendo en cuenta su opuesta dirección, es un razonamiento extraño y sorprendente. Afirma asimismo que cuanto más alejada se encuentra una esfera de la octava, su movimiento ha de ser más rápido, y, sin embargo, no siempre es así, como ya te expuse. Todavía más grave es que haya esferas debajo de la octava, que se mueven de Oriente a Occidente, las cuales deberían ser más rápidas que sus subyacentes y que ésas hayan de ser más rápidas a medida que se encuentren más cerca del movimiento (diurno) de la novena. Pero, como ya te advertí, la ciencia astronómica no había alcanzado en su tiempo el auge de hoy.

Ten, pues, presente que, en opinión de todos cuantos profesamos la creación temporal del mundo, todo esto resulta fácil y consistente con nuestros principios, al afirmar existe un Ser determinante, que prefijó como le plugo para cada esfera su moción y celeridad, aunque ignoramos de qué modo esa Sabiduría procedió para que tales existan de tal manera. Si Aristóteles hubiera sido capaz, como pensaba, de darnos la razón de la diversidad de movimientos en las esferas, de manera que prestos estuvieran acordes con su posición recíproca, habría sido estupendo. En tal caso, la razón de la particularización habría consistido en las diferencias entre movimientos, como la causa de la diversidad de los elementos radica en sus respectivas posiciones entre la circunferencia y el centro del universo. Pero las cosas no están ordenadas de esa manera, conforme te expuse.

Todavía hace más evidente la realidad de la *particularización* en la esfera terrestre, al extremo de que nadie podría encontrar otra razón *determinante* de la misma, la existencia de los astros. El hecho de que la esfera se encuentre constantemente en movimiento y el astro siempre fijo demuestra que la materia de éstos difiere de la de aquélla. Ya Abū Naṣr (Al Fārābī), en sus glosas sobre la *Acroasis*, dijo lo siguiente: «Entre la esfera y los astros existe una diferencia: aquélla es transparente, y éstos, no. La razón es que entre ambas materias y formas hay una diferencia, aunque *exigua*». Tales son sus palabras textuales. Yo no diría exigua, sino que difieren muchísimo, pues no lo infiero de la transparencia, sino de los movimientos. Para mí, pues, está claro que hay tres materias y tres formas: 1.º) cuerpos siempre en reposo de por sí, y son los de los astros; 2.º) cuerpos siempre en movimiento, los de las esferas; 3.º) cuerpos ora en movimiento, ora en reposo, los elementos. Yo quisiera saber qué es lo que juntó esas dos materias, entre las cuales se da una extrema diversidad, en mi opinión, o una exigua diferencia, a juicio de Abū Naṣr, y quién preparó tal unión. En suma, dos cuerpos distintos, uno de los cuales está fijado en el otro sin mezclarse, y éste, a la inversa, circunscrito en un lugar particular de aquél y adherido al mismo, sin la acción de un agente intencional, sería algo sorprendente. Y todavía más la existencia de numerosas estrellas en la octava esfera, todas ellas esféricas, grandes las unas, pequeñas las otras, una aquí, otra allí, a la distancia aparente de un codo, aquí diez aglomeradas, allí una gran banda vacía. ¿Cuál es la causa diferencial de aquella de diez estrellas, y esta otra, desprovista de ellas? Por otra parte, el cuerpo de la esfera es único y simple, sin diversidad: ¿por qué motivo, pues, tal parte de la esfera conviene al astro que allí se encuentra, más bien que otra cualquiera? Todo eso y cuanto cae en el mismo orden sería inverosímil, o más bien lindante con lo imposible, si, como supone Aristóteles, todo dimana obligatoria y necesariamente de la Divinidad. Ahora bien, admitido que todo se debe al designio de un ser actuante con determinado designio, que así lo realizó, no da lugar al asombro, ni hay nada inadmisible, ni tampoco procede investigar, a menos que preguntes: ¿Cuál es la causa de tal designio? Lo único que se sabe puede resumirse en que todo sucede por una razón que se nos escapa y no es una obra inútil ni fortuita. En efecto, tú ya sabes que las venas y nervios de un perro o un asno no son producto del azar, ni tienen sus proporciones por pura casualidad, como tampoco que tal vena sea gruesa y tal otra delgada, que un nervio se ramifique y otro no, que éste baje en dirección recta y aquél se repliegue sobre sí, dado que todo eso obedece a determinadas conveniencias de notoria necesidad. ¿Cómo, pues, podría imaginarse una persona inteligente que las posiciones de esos astros, sus dimensiones, número y movimientos de sus diversas esferas carecen de objetivo y son producto del azar? No hay duda que todas estas cosas son necesarias conforme al designio de quien las planeó, y resulta del todo inconcebible que tal orden de realidades sea efecto de la pura necesidad, no de un *designio*.

No hay prueba mayor de éste, a mi juicio, que la variedad de movimientos de las esferas y los astros fijos en las esferas. Por tal motivo hallarás que los profetas tomaron los astros y las esferas como pruebas de la necesaria existencia de la Divinidad. Conocido es lo que la tradición refiere respecto a Abraham y su contemplación de los astros[22]. Isaías exclama para atraer la atención sobre las pruebas que de

22. Según el *Talmud*, Abraham poseía grandes conocimientos astronómicos, y todos los reyes de Oriente y Occidente iban a consultarle.

ellos pueden educirse: «Alzad en lo alto vuestros ojos y mirad: ¿Quién los creó?...» (Is 40,26). Jeremías dice asimismo: «El que hizo los cielos» (cf. Jr 32,17, 10,12, 51,15). Abraham proclama: «Yhwh, Dios de los cielos» (Gn 24,7), y el Príncipe de los Profetas: «El que cabalga sobre los cielos» (Dt 33,26), como dejamos explicado[23], y es la prueba verdadera, que no admite duda. Su explicación es como sigue. Si bajo la esfera celeste hay tantas cosas diversas, a pesar de ser una la materia, conforme dejamos dicho, puedes inferir han sido particularizadas en virtud de los poderes de las esferas y las diferentes posiciones de la materia con respecto a la esfera celeste, como nos enseñó Aristóteles. Pero las diferencias existentes en las esferas y los astros, ¿quién sino Dios (¡exaltado sea!) ha podido particularizarlas? Si alguien dijese que las *Inteligencias separadas*, nada aprovecharía con tal aserto, y la explicación es que éstas no son cuerpos capaces de tener una localización respecto a la esfera; ¿por qué, pues, ese movimiento de atracción hacia su *Inteligencia separada* una esfera lo efectúa hacia Oriente, y otra hacia Occidente? ¿Crees tú que tal Inteligencia se encuentra en dirección a Oriente y tal otra a Occidente? Además, esta esfera es más lenta y aquélla más rápida, sin que esto corresponda, como sabes, a sus distancias respectivas. Así, se impone la necesidad de reconocer que la naturaleza misma de tal esfera y su substancia exigen se mueva en tal dirección y con tal celeridad y que el resultado de su atracción se manifieste de esa manera. Esto es cabalmente lo que Aristóteles afirma y explicita.

Así, tornamos a nuestro punto de partida y decimos: puesto que todas las esferas están constituidas por una sola e idéntica materia, ¿qué es lo que las distingue por determinada naturaleza con exclusión de otra, y que posean tal propensión originaria de tal movimiento, contrapuesto al de las otras, que compele a una a moverse en tal dirección y a la otra en la contraria? Tiene que haber necesariamente algo que las *particularice*. Tal consideración nos ha llevado a la investigación de dos cuestiones: 1.ª) ¿Es o no perentoria la necesidad, atendiendo a la realidad de tales diferencias, de que son debidas al designio de un ser intencionado, y no obra de la *necesidad*? 2.ª) Suponiendo que todo ello sea debido al designio de un ser intencionado que así *particularizó* las cosas, ¿puede concluirse que todo fue creado tras su inexistencia, o bien no cabe tal inferencia, sino que, por el contrario, tal *particularización* existió de siempre? Porque esta segunda opinión fue profesada también por algunos de los que admiten la eternidad del cosmos. En los capítulos siguientes abordaré esas dos cuestiones, exponiendo lo procedente al respecto.

23. *Vid. supra*, I parte, cap. 70.

CAPITULO 20

[Continúa la refutación de la teoría aristotélica]

Aristóteles demuestra que ninguna de las cosas naturales se origina por casualidad, y formula su demostración en estos términos: Lo casual no sucede ni de continuo, ni con la máxima frecuencia; en cambio, todas esas cosas se dan o continua o frecuentemente. En cuanto al cielo, con todo lo que encierra, permanece constantemente en determinadas condiciones, sin experimentar mutación, como dejamos expuesto, ni en su esencia, ni en su dislocación. Por el contrario, entre los entes físicos radicados bajo la esfera lunar, unos varían continuamente, otros a menudo, verbigracia, el fuego que calienta, o la piedra que cae, en el primer caso, las estructuras y acciones de los individuos, en el segundo, como es evidente. Ahora bien, si lo particular no es debido al azar, ¿cómo podría serlo la totalidad? Queda, pues, demostrado que tales seres no son producto del azar. He aquí las palabras textuales de Aristóteles, refutando a sus predecesores que opinaban surgió el mundo fortuitamente, y se originó a sí mismo, sin una causa: «Otros, dice, adujeron como razón de ser de este cielo y los mundos todos la *espontaneidad*, por cuanto —aseveran ellos— de por sí nació la revolución y movimiento que ha diferenciado y constituido todas las cosas en ese orden. Es éste un punto que no deja de suscitar gran asombro. En efecto, afirman de los animales y las plantas que no han surgido ni nacido por casualidad, sino que tienen su causalidad, sea una naturaleza, o un intelecto, o bien cualquier otra cosa similar, pues todas ellas, cuales fueren, no nacen de toda simiente o esperma, sino que tal semilla produce un olivo, y tal esperma, un ser humano. Por otra parte, afirman del cielo y de los cuerpos que son verdaderamente *divinos* entre todos los visibles, haber nacido por pura espontaneidad, sin ninguna causa en absoluto, como la tienen animales y plantas». Tales son sus palabras, que corrobora con extensos pormenores para demostrar la falsedad de tales cavilaciones.

Queda, pues, patente que Aristóteles opina y prueba que no existen todos esos seres por mero azar, lo cual contradice sean producto de la casualidad es el hecho de existir *esencialmente*, es decir, que tienen una causa positiva para que necesariamente sean así, en virtud de la cual son como son. Tal es la opinión y la argumentación de Aristóteles. Ahora bien, si del hecho de haber nacido espontáneamente ha de seguirse de necesidad sean fruto de un designio y de una voluntad libre, eso no me parece comprobado lo crea Aristóteles, puesto que conjuntar la existencia por necesidad y el nacimiento en virtud de un designio, identificando ambos en una sola y misma cosa, me parece poco menos que la combinación de dos contrarios. En efecto, la idea de *necesidad*, admitida por Aristóteles, se cifra en que

todo cuanto en los seres no sea resultante del arte, obligadamente ha de tener una causa segunda que lo ha producido y efectuado tal como es, la cual implica una tercera, y así sucesivamente hasta llegar a una Causa Primera, de la cual todo necesariamente deriva, porque es inadmisible una serie infinita. Sin embargo, no cree por ello que la existencia del cosmos proceda necesariamente del Creador, quiero decir, de la Causa Primera, bien como la sombra se origina del cuerpo, o el calor, del fuego, o la luz, del sol, como le atribuyen quienes no comprenden sus palabras. Por el contrario, él sostiene que semejante necesidad es algo parecido al inteligible derivado del intelecto, el cual es el agente de aquél, en cuanto tal [24], porque, según él, esa Causa Primera es un intelecto del más elevado y perfecto rango del ser. Aun cuando afirme que Dios *quiere* lo que de él emana, y en ello se agrada y complace, ni podría querer lo contrario, eso no habría de llamarse *designio*, ni ahí se da el concepto de tal. En efecto, el hombre desea tener dos ojos y dos manos, y en ello se goza y se complace; pero si tal individuo disfruta de dos ojos y dos manos, no es por su propia determinación, ni porque apetezca tal estructura o actos en particular. Porque la idea del *designio* y de la *determinación* se aplica sólo a lo inexistente susceptible de ser o no ser, tal como se ha planeado o determinado. Yo no sé si los modernos han entendido las afirmaciones aristotélicas de que esos entes necesariamente han de tener una causa, en el sentido de *designio* y *determinación*, convencidos de que no implica contradicción con la eternidad del mundo. Tras lo expuesto, abordaré la opinión de estos modernos.

CAPITULO 21

[Se rebate la opinión de algunos filósofos modernos]

Has de saber que entre los filósofos modernos partidarios de la eternidad del cosmos, unos sostienen que Dios (¡exaltado sea!) es el agente o causa eficiente del mundo, cuya existencia ha preferido, planeándolo y determinándolo tal como es, pero sobre la base de que es imposible haya sucedido eso en un tiempo dado más bien que en otro, sino que siempre ha sido y será así. Lo que nos obliga a suponer

24. Munk explica así el sentido de este pasaje de Maimónides: «Aristóteles, aun considerando la existencia del mundo como una *cosa necesaria*, no cree, sin embargo que por ello el mundo sea obra de una ciega fatalidad, y que haya surgido de una causa que opera sin tener consciencia de su obra, como el cuerpo, que origina la sombra, sino que, por el contrario, afirma que Dios lo es de lo inteligible, el cual, en cuanto tal, es necesariamente pensado y comprendido por el intelecto».

—dicen ellos— que un agente es incapaz de realizar una cosa sin que él preceda a su operación en el tiempo es que lo propio nos ocurre necesariamente cuando hacemos algo, pues en todo agente de esa índole se da una cierta *privación*, y, en su virtud, primeramente es un agente en potencia, y, al operar, pasa al acto. Pero Dios (¡exaltado sea!), en quien no hay privación ni absolutamente nada en potencia, no precede a su acción, sino que jamás ha cesado de operar; y así como hay una diferencia abismal entre su esencia y la nuestra, de igual modo la relación entre su acción y él difiere de la existente entre nuestra actuación y nosotros. Análoga es su argumentación sobre *determinación* y *voluntad*, pues no hay distinción entre decir *agente*, o el *que quiere*, o se *propone*, o *prefiere*, o *determina*, de equivalente significación. Insisten en que esté sujeta a cambio su actuación o su voluntad, conforme dejamos expuesto [25].

Está claro, pues, para ti, lector de este mi Tratado, que alteraron el término *necesidad*, conservando su significación. Quizá pretendieran elegir una expresión más bella, o detraer algo malsonante; porque el sentido del aserto, como Aristóteles sostiene, de que el universo está íntimamente enlazado con su causa, y participa de su perpetuidad, es absolutamente la misma idea de cuando afirman que el mundo procede de la *acción* de Dios, o de su designio, su voluntad, su acción y su determinación, pero siempre ha sido y será como es, al modo que el orto del sol es sin duda alguna el *agente* del día, sin que el uno preceda temporalmente al otro. Pero no es ése nuestro concepto de *designio*, dado que intentamos significar que el mundo no ha emanado necesariamente de la Divinidad (¡exaltada sea!), como el efecto de su causa, de la cual es inseparable, al extremo de que no puede cambiar sin ésta, al menos respecto a alguna de sus condiciones. Entendida así la significación, comprenderás es absurdo afirmar que el mundo es una consecuencia necesaria de la existencia de la Deidad como el efecto de su causa, y reconocerás fue originado por un acto de la Divinidad y su *determinación*.

Planteado así el tema, nos lleva a examinar esa diversidad existente en el cielo, que necesariamente comporta una causa, conforme queda demostrado, y si ésta, en razón de su existencia misma, ha impuesto tal diversidad, o bien si tal causa es el agente de la diversidad, que la ha determinado de la manera admitida por nosotros, los adeptos de Moisés nuestro Maestro (¡sobre él la paz!). A ello contestaremos luego de anticipar una observación previa para explicar el sentido de *necesidad* admitido por Aristóteles, para que te formes una idea, y a seguida te expondré la preferencia que yo otorgo a la teoría de la novación del mundo, a base de argumentos especulativos, filosóficos, inmunes de todo sofisma.

25. *Vid. supra*, cap. 13.

de un planeta, con sus demás movimientos, sin la presunción de un epiciclo? Por otra parte, ¿cómo suponer exista una rotación, o movimiento, alrededor de un centro que no sea fijo? Ello constituye una verdadera perplejidad.

Ya te expliqué de viva voz que nada de eso le incumbe al astrónomo, no siendo su cometido ilustrarnos respecto a la estructura de las esferas, sino exponer un sistema mediante el cual sea viable admitir movimientos circulares uniformes, adecuados a lo perceptible por la vista, sea o no así la realidad. Ya sabes que Abū Bakr ibn Al-Ṣā'ig, hablando de la física, expresa su duda sobre si Aristóteles tuvo conocimiento de la excentricidad del Sol, y la silenció, preocupándose únicamente de la resultante de la *inclinación,* dado que el efecto de la excentricidad no difiere del de la inclinación, o es que realmente no la conoció. Lo cierto es que la ignoró y jamás había oído hablar de ella, debido a la imperfección de las ciencias matemáticas en su tiempo. De haber oído, la habría rechazado con vehemencia, y, caso de convencerle, habría sido presa de gran perplejidad en sus formulaciones al respecto. Repetiré lo dicho anteriormente: Todo lo expuesto por Aristóteles referente al mundo sublunar tiene perfecta cohesión; son cosas cuya causa es conocida, se deducen unas de otras, y el lugar que en ellas ocupa la sabiduría y sagaz captación de la naturaleza es evidente y manifiesto. Respecto al mundo celeste, el hombre nada alcanza, salvo esa exigua dosis matemática que ves. Diré en términos poéticos: «Los cielos son cielos para Yhwh, pero la tierra se la dio a los hijos de los hombres» (Sal 115,6); es decir, que sólo Dios conoce la verdadera naturaleza del cielo, su substancia, forma, movimiento y causas; y en cuanto a lo que hay bajo el cielo, otorgó al hombre la facultad de conocerlo, porque es su mundo y la morada donde fue colocado, de la cual forma parte. Así es, porque nos son inaccesibles las lucubraciones concernientes al cielo, tan lejos de nosotros por su lugar y rango; incluso la prueba general que de él puede extraerse, como demostración de su Motor, es cosa inasequible a la humana inteligencia. Fatigar las mentes con cuestiones que exceden su capacidad, careciendo hasta de aparatos adecuados, implica una falta de sindéresis y una especie de locura. Atengámonos, pues, a lo que está a nuestro alcance, y lo inasequible a nuestro entendimiento dejémoslo a aquel sobre quien recayó la más alta inspiración divina, hasta el extremo de merecer se dijera de él: «Cara a cara hablo con él» (Nm 12,8).

Esto es todo lo que se me ocurre tocante a esta materia; quizá otro encuentre una demostración que le evidencie la verdad de lo que para mí resulta obscuro. Mi mayor homenaje a la verdad es haber declarado paladinamente mi perplejidad ante esas cuestiones y que yo no había oído ni conocido demostración alguna al respecto.

CAPITULO 25

[Consideraciones diversas sobre la teoría de la eternidad del mundo. La creación ex nihilo*]*

Debes saber que no rehuimos la aserción de la eternidad del mundo porque los textos escriturarios proclamen su creación, pues aquellos en que se afirma la novación del mismo no son más numerosos que las alusiones a la corporeidad de Dios. Ni se nos cierran las puertas de la interpretación alegórica en cuanto a aquélla; al contrario, podríamos explicarla aquí como hicimos para rebatir dicha corporeidad. Quizá hasta sería mucho más fácil, y ciertamente nos sería sumamente hacedero elucidar esos textos con vistas a asentar la eternidad del cosmos, como hicimos en orden a la negación de la corporeidad de Dios (¡ensalzado sea!). Dos razones nos han movido a no proceder así ni admitirla: *Primera,* la incorporeidad divina se ha demostrado, y necesariamente debe recurrirse a la interpretación alegórica siempre que la demostración descarta el sentido literal y se impone la obligatoriedad de tal elucidación. Ahora bien, la eternidad del cosmos no se ha demostrado, y, por ende, no deben forzarse los textos interpretándolos alegóricamente para imponer una opinión cuya contraria podría igualmente sobreponerse mediante otros argumentos. He ahí una razón. *Segunda,* nuestra creencia en la incorporeidad de Dios (¡exaltado sea!) no nos echa por tierra ninguno de los fundamentos de nuestra religión, ni desmiente ningún texto de los profetas. Nada hay en contra, sino que, al decir de los ignorantes, eso se opone al texto escriturario, pero, como queda expuesto, nada hay contrario en él, antes bien ése es su objetivo. En cambio, admitir la eternidad del mundo, como hace Aristóteles, es decir, como una *necesidad,* de manera que no pueda alterarse ninguna ley de la naturaleza y nada admita modificación de su curso habitual, equivaldría a minar la religión desde su cimiento, desmentir todos los milagros, negar todo aquello que la Ley hace esperar o temer, a menos que ¡por Dios! se pretenda también interpretar alegóricamente los milagros, como lo han hecho los *bāṭinīes* («alegoristas») musulmanes, lo cual equivaldría a una especie de vesania. De todos modos, si se admite la *eternidad* conforme a la segunda opinión que dejamos expuesta [31], la de Platón, según la cual el cielo fue creado y es perecedero, tal teoría no destruye los fundamentos de nuestra religión, ni implica la negación del milagro, sino más bien su admisibilidad. Muchos pasajes del Pentateuco y otros podrían entenderse de conformidad con esa teoría, o incluso argumentarse con ella. Nada nos obliga, sin embargo, a menos que tal opinión pudiera demostrarse; pero, no habiéndolo sido, no nos incli-

31. *Vid. supra,* cap. 13.

namos por ella, ni le prestamos atención; preferimos tomar los textos en su sentido literal y afirmar que la religión nos ha enseñado una cosa que nos es inasequible y el milagro corrobora la veracidad de nuestras aserciones.

Ten en cuenta que, admitida la creación del mundo, todos los milagros son posibles, como igualmente la Torá, y se desvanecen todas las objeciones que pudieran oponerse. En consecuencia, si se pregunta: ¿Por qué Dios se ha revelado a éste y no a otro? ¿Por qué Dios otorgó esta Ley a tal nación y no legisló para las restantes? ¿Por qué en tal época, y no antes ni después? ¿Por qué ha preceptuado unas cosas y prohibido otras? ¿Por qué privilegió al profeta con tales milagros, que se narran, y no con otros? ¿Cuál era el propósito de Dios al promulgar su Ley? ¿Por qué no inspiró a nuestra naturaleza el sentimiento de tales preceptos o prohibiciones, si tal era su propósito? La contestación a todas estas cuestiones sería la siguiente: «Así lo quiso», o «Así lo exigió su Sabiduría». Lo mismo que creó el mundo con esta forma, cuando fue su beneplácito, sin que nos sea dable averiguar su voluntad al respecto, ni de la sabiduría que le movió a elegir tales formas y tal época, de igual modo no podemos descubrir su complacencia, ni las exigencias de su sabiduría, *determinante* del objeto de dichas cuestiones. En cambio, si se sostiene que el mundo es como es por obra de la *necesidad*, forzosamente esos interrogantes, de los que no se podría salir sino con respuestas inadecuadas, que implicarían el mentís y la negación de todos esos textos de la Ley, cuyo sentido literal no puede poner en duda ninguna persona inteligente. Por tal motivo se ha rechazado tal teoría, y los piadosos han pasado y pasarán su vida meditando sobre esa materia; pues si la novación del mundo llegara a demostrarse, siquiera sea según la opinión de Platón, se desvanecería todo cuanto los filósofos dijeron para rebatirnos; como igualmente, si hubieran logrado demostrar la eternidad del mundo conforme a la teoría de Aristóteles, se hundiría toda la religión y sentiríase la necesidad de una orientación hacia otras opiniones. Con eso te he expuesto que todo depende de esa cuestión. Tenlo muy en cuenta.

CAPITULO 26

[Sobre un pasaje de los Aforismos, *de R. Eliezer, referente a la eternidad de la materia prima]*

En los celebrados *Capítulos (o Aforismos)* de Rabbí Eliezer el Grande, titulados *Pirqê R. 'Ĕlî'ězer*, he visto un pasaje tan extraño cual no vi jamás entre los seguidores de la Ley de Moisés nuestro Maestro

(¡sobre él la paz!). Escucha cuáles son sus palabras. Dice así: «¿De dónde fueron creados los cielos? Tomó (Dios) la luz de su vestido y la extendió como un manto, y se fueron expandiendo, conforme está dicho: "Envuelto de luz como de un manto; despliegas los cielos como una tienda" (Sal 104,2). ¿De dónde fue creada la tierra? Tomó nieve de bajo su trono y la esparció, según lo dicho: "Dice a la nieve: Sé tierra"» (Job 37,6). Tales son los términos del pasaje en cuestión. ¡Quién me diera penetrar lo que ese sabio creía! ¿Tal vez que es imposible sea producida una cosa de la nada y necesariamente debe existir una materia de la cual se forme todo lo creado? ¿Buscaba él, por tal motivo, *de dónde fueron creados* los cielos y la tierra? Entiéndase como se quiera, hay que preguntar: ¿De dónde fue creada *la luz de su vestido*? ¿De dónde *la nieve* de bajo *el trono de su gloria*? ¿De dónde este mismo? Si por *la luz de su trono* quiso designar algo increado, e igualmente por *el trono de su gloria*, sería una gran incongruencia, pues en tal caso habría admitido la eternidad del mundo, al menos según la teoría de Platón. En cuanto al *trono de su gloria*, los Sabios lo afirman expresamente, aunque de modo bien extraño, diciendo fue creado antes de la creación del mundo [32]. La Escritura nada dice de tal creación, salvo estas palabras de David (¡sobre él sea la paz!): «Ha establecido Yhwh en los cielos su trono» (Sal 103,19). Pero es un texto muy susceptible de interpretación alegórica. Lo que expresamente se declara es su perpetua duración: «Mas tú, oh Yhwh, perduras por siempre, y tu trono permanece por generaciones y generaciones» (Lam 5,19). De consiguiente, si R. Eliezer hubiese admitido la eternidad del trono, éste sería un atributo divino y no un cuerpo creado. Pero ¿cómo sería posible, en tal caso, que de un *atributo* surgiera un objeto? Lo más sorprendente es la expresión *la luz de su vestido*. En definitiva, encierra el texto grandísima confusión para un docto y religioso teólogo. No se me ocurre una explicación convincente, y tan sólo te lo he recordado para que no te induzca a error. Sin embargo, comoquiera que sea, nos ha prestado un gran servicio al indicar claramente que la materia celeste difiere de la terrestre, y ambas son netamente distintas: la una se atribuye a Dios (¡exaltado sea!), por su elevación y su grandeza, y proviene de la luz de su vestido [33]; la otra, alejada de la luz y el esplendor divinos, es la inferior, procedente de *la nieve de bajo el trono de su gloria*. Esto me indujo a interpretar el pasaje de la Torá: «Bajo sus pies habrá como un pavimento de baldosas de zafiro» (Ex 24,10) en sentido figurado: percibieron en aquella visión profética la auténtica realidad de la materia prima, puesto que Onqelos, como ya te expliqué, entiende que sus

32. Los antiguos rabinos enumeran siete cosas «creadas» antes de la creación del mundo, entre las cuales figura el *trono de la gloria* (Mk).

33. «Según Moisés de Narbona, el autor quiere significar que por medio de esta expresión R. Eliezer designa una materia pura y brillante y no un atributo divino» (Mk).

pies se refieren al trono, lo cual indica claramente que eso *blanco* que estaba bajo el *trono* es la materia terrestre [34]. R. Eliezer, por consiguiente, repitió lo mismo y lo aclaró, a saber, que existen dos materias, una superior y otra inferior, y que la materia cósmica no es única. Ahí se encierra un gran misterio, y no has de menospreciar lo que elucidaron al respecto los más grandes doctores de Israel, dado que se trata de uno de los arcanos del Ser y uno de los secretos de la Torá. En el *B^e-rē'šit Rabbá* se lee: «R. Eliezer dice: la creación de todo cuanto se contiene en los cielos viene de éstos, y la de *todo* cuanto hay en la tierra viene de ella». Observa cómo este sabio dice claramente que todo aquello que pertenece a la tierra, es decir, lo situado bajo la esfera lunar, es una sola materia común, y que la materia de los cielos y de todo cuanto en ellos se contiene es otra materia y no aquélla. En sus *Aforismos* añade este nuevo rasgo, cual es la excelencia de la materia y su proximidad a él, así como la inferioridad de la otra y la limitación de su espacio. Tenlo bien en cuenta.

CAPITULO 27

[La creación del mundo y su perdurabilidad]

Ya te expuse que la creencia en la *novación del mundo* es necesariamente el fundamento de toda la religión; pero que este mundo, así creado, tenga que perecer no es, a nuestro juicio, un artículo de fe, y, creyendo en su perdurabilidad, no se quebranta ninguna de nuestras creencias. Tal vez digas: «¿No se demostró que todo cuanto nace es perecedero? Por tanto, si fue generado, perecerá». Ten presente que tal necesidad no se aplica a nosotros, pues no hemos afirmado que haya sido producido al modo de las cosas naturales, sujetas a una ley natural. Lo generado según el curso físico, necesariamente, debe perecer a ese tenor, puesto que así como su naturaleza requirió su inexistencia previa a su estado particular, de igual modo lleva aneja la necesidad imperiosa de no perdurar indefinidamente así, pues está comprobado que tal manera de existir por su naturaleza misma no le es inherente a perpetuidad. Sin embargo, según exigencia de nuestra religión, que atribuye la existencia y desaparición de las cosas a la voluntad de Dios (¡exaltado sea!), no a la *necesidad*, nada nos obliga a admitir que Dios (¡ensalzado sea!), después de haber existenciado una cosa antes inexistente, debe obligatoriamente destruirla; más bien dependerá de su voluntad libre de destruirla o conservarla, o bien

34. Para mejor inteligencia de este pasaje, *vid. supra*, I parte, cap. 28, donde el autor se extiende en largos detalles acerca del tema.

de lo que exija su sabiduría. De consiguiente, es posible que lo conserve perpetuamente y le otorgue una permanencia semejante a la de él (¡exaltado sea!). Tú sabes que los Sabios han declarado expresamente que *el trono de la gloria* es una cosa creada y, sin embargo, jamás afirmaron deba desaparecer. Ningún profeta ni doctor ha dicho que el trono de la gloria haya de traslumbrarse; más bien atestigua la Escritura su perpetuidad. De igual manera, *las almas de los escogidos*, según nuestra opinión, que fueron creadas, jamás dejarán de existir [35]. Conforme a ciertas teorías de quienes se atienden al literalismo de los *Midrāšim*, sus cuerpos gozarán también perpetuamente de eterna felicidad, según la conocida creencia que algunos profesan sobre los moradores del Paraíso.

En suma, la especulación nos obliga a admitir que la desaparición del mundo no es perentoria. Sólo queda por examinar la cuestión a la luz de los Profetas y los Sabios: ¿han ilustrado o no sobre si este mundo será aniquilado? El vulgo en general cree que tal enseñanza ha sido dada, y que todo este mundo desaparecerá; pero yo te aclararé que no es así, sino que numerosos textos proclaman su perpetuidad, y que todo lo que, tomado en sentido literal, parece indicar ha de perecer, es evidentemente una alegoría, como te expondré. Si algún partidario del sentido literal lo niega afirmando que necesariamente debe creer en la futura destrucción del universo, no hay por qué tratarle desconsideradamente; no obstante, conviene advertirle que si la destrucción del mundo es necesaria, no es en razón de haber sido creado, sino que su creencia se basa en la veracidad de lo expresado en tal alegoría, que él tomó en sentido literal. No ofrece peligro alguno para la religión.

CAPITULO 28

[Doctrina de Salomón —libros sapienciales a él atribuidos— en orden a la eternidad del mundo y su perdurabilidad]

Muchos de nuestros correligionarios pensaron que Salomón (¡la paz sobre él!) creyó en la eternidad del mundo; pero es sorprendente hayan podido imaginar la admitiera un hombre adepto a la religión de

35. «Ya se ha visto en otro lugar que nuestro autor atribuye la inmortalidad solamente a las almas de los justos u hombres superiores, es decir, a los que en esta vida llegaron al grado de *intelecto adquirido*, en tanto que las almas de los impíos, o aquellos que no buscaron en este mundo la perfección por la virtud o la ciencia, están condenadas a la destrucción» (Mk). Alusión a Pr 25,2 («Gloria de Dios es encubrir las cosas, y honra del rey, escudriñarlas»), que los antiguos rabinos aplican a los misterios contenidos en el primer capítulo del Génesis.

Moisés nuestro Maestro (¡la paz sobre él!). Si alguien sospechara, se había desviado en eso de las doctrinas religiosas (¡Dios nos libre!), ¿cómo le habrían aceptado todos los Profetas y Doctores? ¿Y cómo no le habrían recriminado al respecto y censurado después de muerto, como lo hicieron a propósito de las *mujeres extranjeras* y otras recriminaciones? Lo que indujo a pensar eso de él fue la aseveración de los Sabios (¡bendita sea su memoria!): «Que se intentaba suprimir el *Eclesiastés* por contener afirmaciones que propenden a la herejía». Así es, sin duda; quiero decir que en este libro, tomado literalmente, se advierten conceptos extraños a los dictados de la Ley, que requieren interpretación. Pero, tocante a la eternidad del cosmos, ni hay versículo alguno que la afirme, ni se encuentra absolutamente ningún pasaje que explícitamente lo declare. En cambio, sí aparecen algunos que dan a entender su perpetuidad, lo cual es verdad, y a la vista de tales afirmaciones se pensó creía Salomón que el mundo era increado. Pero no es así. El texto referente a la perennidad dice así: «Pero la tierra permanece para siempre» (Ecl 1,4), y quienes no han parado mientes en esa sutileza recurrieron a la siguiente explicación: «durante su tiempo prefijado». Análogamente, a propósito de las palabras de Dios (¡exaltado sea!): «Mientras dure la tierra» (Gn 8,22), afirman que es su *tiempo predeterminado*. Pero yo quisiera saber qué se entiende por estas palabras de David: «Estableció la tierra sobre sus bases, para que nunca después vacilara» (Sal 104,5); porque si la expresión *'ôlām wā-'ed* («por siempre jamás») no significase tampoco la perpetuidad, también Dios (¡exaltado sea!) tendría duración limitada, dado que la Escritura dice acerca de su perennidad: «Yhwh reinará por siempre jamás» (Ex 15,18). Tú sabes que *'ôlām* («siglo») no significa «perpetua duración» sino cuando lleva unido *'ed* («perpetuamente»), bien sea detrás, *'ôlām wā-'ed* («por siempre perpetuamente»), o delante, *'ed 'ôlām*. Así, la expresión salomónica *l^e-'ôlām 'ômèdet* («por siempre perdura») aún sería menos significativa que la davídica *bal timmôṭ 'ôlām wā-'ed*. En efecto, David (¡sobre él la paz!) ha expuesto claramente la perpetuidad del cielo y que sus leyes y todo cuanto encierra perdurarán inmutables. Dice así: «Alabad a Yhwh desde los cielos... porque a su orden fueron creados e hizo que perduren por los siglos» (148,1.5.6), lo cual significa que las leyes por él dictadas jamás se alterarán, pues el término *ḥōq* («estatuto, ley») es una alusión a las *leyes del cielo y de la tierra*, anteriormente mencionadas. Pero al propio tiempo declara que fueron creadas cuando dice: «Él mandó y fueron creados». Jeremías (¡sobre él la paz!) se expresa así: «Yo he puesto el sol para que luzca de día, las leyes a la luna y las estrellas para que luzcan de noche... Si dejaran de regir estas leyes ante mí —oráculo de Yhwh—, tambien cesará la descendencia de Israel de ser ante mí una nación por siempre» (Jr 31,35-36). Asimismo, que, aun habiendo sido creadas —se entiende las leyes—, no desaparecerán.

Prosiguiendo la investigación, se hallará confirmada en otros textos, además de los de Salomón (¡sobre él la paz!). Pero él mismo aseveró también que esas obras de Dios, a saber, el mundo y lo que él encierra, perdurarán para siempre en su naturaleza, a pesar de haber sido *creadas*: «Cuanto hace Dios es permanente, y nada se le puede añadir, nada quitar» (Ecl 3,14). Muestra, pues, en este versículo que el mundo es obra de Dios y perdurable, y adujo asimismo la razón de su perpetuidad al decir: «nada se le puede anadir, nada quitar», porque tal es la causa de su perdurabilidad. Como si dijera que lo sujeto a mutación cambia por razón de algún defecto ínsito en ello, y debe corregirse, o bien de aquello que tuviere de superfluo e inútil y deba retraerse. Ahora bien, las obras de Dios (¡exaltado sea!), siendo perfectas, sin posibilidad de añadirles ni sustraerles nada, permanecen necesariamente tal como son, inmunes a todo cambio. Diríase que él quiso señalar un objetivo a lo existente, o justificar los cambios adventicios, mediante estas palabras finales del párrafo: «Y hace así Dios que se le tema», refiriéndose a la realización de los milagros. Al decir después: «Lo que es, eso fue ya, y lo que fue, eso será, y Dios busca esta continuidad» (Ecl 3,15), quiere significar que él (¡exaltado sea!) desea la perpetuidad del cosmos, y que sus componentes conserven su mutua concatenación. Lo dicho sobre la perfección de las obras de Dios (¡ensalzado sea!), como de la imposibilidad de añadirles ni quitarles nada, el Príncipe de los sabios lo declaró en estos términos: «Él es la Roca: sus obras son perfectas» (Dt 32,4), es decir, que todas sus obras, a saber, sus criaturas, son absolutamente perfectas, sin mezcla alguna de defecto, y sin nada superfluo o inútil. Asimismo, todo cuanto se cumple para y por ellas es enteramente justo y conforme al dictamen de su sabiduría, como se expondrá en algunos capítulos del presente Tratado.

CAPITULO 29

[La idea de una posible destrucción del mundo, ajena a la Escritura. Consideraciones y testimonios varios]

Observa que cuando alguien no entiende el lenguaje de una persona a quien oye hablar, se percata ciertamente de que palabrea, pero ignora lo que quiere decir. Todavía más grave es el caso de percibir en tal habla vocablos que en el idioma del hablante encierran determinado sentido y, por azar, en el del oyente otro opuesto al intencional de aquél, y, sin embargo, el oyente se imagina que tal vocablo tiene, para quien está hablando, idéntica significación que para él. Por ejemplo: si un árabe oyese a un hebreo decir *'ābā^h* («deseo»), creería

que se refiere a alguien que rechaza una cosa y la rehúsa, cuando lo indicado por el hebreo es más bien que tal cosa le agrada y la apetece. Exactamente ocurre al vulgo con el lenguaje de los Profetas: hay palabras que no entiende en absoluto, sino que, como uno de ellos dijo: «Toda revelación es para vosotros como palabras de libro sellado» (Is 29,11). En parte lo entiende al revés, o en sentido contrario, conforme dijo otro: «Habéis pervertido la palabra del Dios vivo» (Jr 23,36). Ten en cuenta que cada profeta emplea su peculiar lenguaje, como si fuera su habla personal, al par que su particular revelación profética le hace expresarse así a quien le entiende.

Tras este preámbulo, debes saber que con frecuencia en el lenguaje de Isaías, y en menor grado en el de otros, cuando habla de la caída de una dinastía o la ruina de una gran nación (o comunidad religiosa), se sirve de expresiones tales como *Las estrellas cayeron, el cielo se conmovió, el sol se obscureció, la tierra quedó devastada y desquiciada*, y numerosas otras metáforas similares. Es, como se dice entre los árabes, a propósito del que ha sido víctima de una gran desgracia: «Su cielo se ha precipitado sobre su tierra». Análogamente, para describir la prosperidad de una dinastía y la renovación de felicidad, utiliza metáforas como *El aumento de la luz del sol y de la luna, la renovación del cielo y de la luna*, y otras semejantes. Así también, cuando otros describen la ruina de un individuo, nación o ciudad, atribuyen a Dios (¡exaltado sea!) estados de cólera y extrema indignación contra ellos; en cambio, cuando relatan la prosperidad de un pueblo asignan a Dios disposiciones de alegría y complacencia. Dicen de un estado de cólera contra ellos *salió, bajó, rugió, tronó, hizo retumbar su voz*, etc., como también *mandó, dijo, operó, hizo*, y otras tales, que expondré. Asimismo, cuando el profeta refiere la ruina de los habitantes de un lugar, a veces sustituye a éstos por todo el linaje humano; tal Isaías, cuando dice: «Hasta que Yhwh arroje lejos a los hombres» (Is 6,12), aludiendo a la devastación de Israel; y Sofonías, en el mismo sentido: «Exterminaré a los hombres de sobre el haz de la tierra..., tenderé mi mano contra Judá» (Sof 1,3-4). Debes penetrarte bien de todo eso.

Después de exponerte ese lenguaje en general, voy a demostrarte su exactitud y la comprobación.

Isaías (¡la paz sea sobre él!), cuando Dios le inspira el oráculo profético sobre la caída del imperio babilónico, la destrucción de Senaquerib y de Nabucodonosor, que surgió después de él, y el fin de su reinado, y cuando empieza a describir, en las postrimerías de éste, las calamidades que habían de sobrevenirles y cuantas desgracias acaecen a quien, derrotado, va huyendo de la espada del vencedor, se expresa así: «Las estrellas del cielo y sus luceros no darán su luz; el sol se esconderá en naciendo y la luna no hará brillar su luz» (Is 13,10). Y añade en la misma descripción: «Yo haré estremecer a los cielos y temblará la tierra en su lugar, ante la indignación de Yhwh de los ejércitos, el día del furor de su ira» (*ibid.* v. 13). No creo haya habido nadie en quien la ignorancia, ceguera, apego al sentido literal de las metáforas y expresiones retóricas haya llegado a pensar que las estrellas del cielo y la luz del sol y de la luna se alterarán cuando el reino de Babilonia se hundiera, ni que la tierra se descentrara, como queda indicado, sino que todo eso es la descripción del estado del hombre fugitivo, que toda luz ve negra, halla amargo todo dulzor, se imagina estrecha toda la tierra y que el cielo se cierra sobre él.

De igual modo, al empezar a describir la extrema situación de postración y servidumbre a que Israel quedaría reducido en tiempo del malvado Senaquerib, cuando había de apoderarse de todas las ciudades fortificadas de Judá (Is 36,1) y quedaría cautivo y derrotado el pueblo, acumuláronse sobre él los desastres, por obra de aquél, y la tierra entera de Israel perecería bajo su mano, se expresa así: «Terror, hoya, red sobre ti, habitante de la tierra. Y sucederá que el que huya de la voz de pánico caerá en la hoya, y el que salga del medio de la hoya se enredará en la red, porque ábrense las cataratas en lo alto y tiemblan los fundamentos de la tierra. La tierra se rompe con estrépito, la tierra retiembla, se conmueve, la tierra vacila como un ebrio...» (Is 24,17-20). Al final de este pasaje, al describir lo que Dios hará con Senaquerib, el derrumbamiento de su orgulloso dominio ante Jerusalén y la confusión de que Dios allí le cubrirá, dice alegóricamente: «Y la luna se sonrojará y avergonzaráse el sol, porque Yhwh Sebaot...». Jonatán ben Uziel (¡la paz sobre él!) interpretó acertadamente esas palabras en el sentido de que cuando ocurra a Senaquerib lo que le está reservado ante Jerusalén, sabrán los idólatras que es obra de Dios, quedándose atónitos y confusos: «Los adoradores de la luna —dice— se sonrojarán, los que se postran ante el sol se verán humillados, porque el reino de Dios se revelará...».

Seguidamente, cuando va describiendo la tranquilidad que Israel disfrutará tras la muerte de Senaquerib, la fertilidad y cultivo de sus tierras, la prosperidad del reino bajo Ezequías, alegoriza diciendo que se acrecentará la luz del sol y de la luna; porque así como afirmó sobre el vencido que ésta desaparecería trocada en tinieblas, recíprocamente su luz aumenta para el triunfador. Siempre encontrarás que cuando sobreviene a una persona alguna gran desgracia, sus ojos se obscurecen y desaparece el brillo de su vista, porque el *espíritu visual* se perturba debido a la abundancia de vapores, y se debilita y aminora al propio tiempo por la gran tristeza y angustia del alma. Por el contrario, en la alegría, al dilatarse el alma, se esclarece dicho espíritu, el hombre parece como si sintiera la luz más luminosa que antes. A seguida de: «Porque, pueblo de Sión, morador de Jerusalén, ya no llorarás más...», agrega al final del pasaje: «Y será entonces la luz de la luna como la luz del sol, y la luz del sol, séptuple, como la luz de siete días, el día en que Yhwh vendará la herida de su pueblo y sanará la llaga de sus azotes» (Is 30,19-26), dando a entender que los levantará

de su postración, causada por Senaquerib. En cuanto a la expresión «como la luz de siete días», los comentaristas indicaron significa la abundancia de luz, pues entre los hebreos el número siete denota multiplicidad. En su opinión, hace referencia a *los siete días de la dedicación del Templo,* realizada en tiempos de Salomón, pues nunca había disfrutado el país una prosperidad y júbilo general comparables a los de aquellos días. Por eso dice serán su encumbramiento y felicidad como en aquel septenario.

Cuando describe la ruina del impío Edom, dice: «Sus muertos quedarán abandonados, exhalarán sus cadáveres un olor fétido y se derretirán los montes por la sangre de ellos. La milicia de los cielos se disuelve, se enrollan los cielos como se enrolla un libro, y todo su ejército caerá como caen las hojas de la vid, como caen las hojas de la higuera. Porque mi espada se empapó en los cielos, he aquí que va a descender sobre Edom...» (Is 34,3-5).

Reparad, quienes teníais ojos para ver, si hay en estos textos nada obscuro, ni que induzca a pensar está describiendo algún fenómeno que haya de presentarse en el cielo, algo que no sea metáfora encaminada a dar a entender que su reino será aniquilado, que les será retraída la protección divina, que su buena suerte y las dignidades de sus grandes se desvanecerán con presteza y rapidez. Es como si dijera que los personajes, comparables a las estrellas por su fijeza, encumbramiento y lejanía de las vicisitudes, se derrumbarán con celeridad, *como cae la hoja de la vid,* etc. Esto es sobradamente claro y ni precisa mencionarlo en un Tratado como éste, mucho menos explayarlo. Pero la necesidad nos ha compelido, porque el vulgo y aun personas reputadas como eminentes argumentan con ese versículo, sin parar mientes en lo que antecede y lo que sigue, ni reflexionar en el contexto, como si se tratara de un relato con el que la Escritura quisiera anunciarnos las postrimerías del cielo, al igual que nos refirió sus orígenes.

Asimismo, al vaticinar Isaías a Israel la destrucción de Senaquerib y de los pueblos y reyes que con él se hallaban, como es sabido, y la victoria con el auxilio de Dios (¡exaltado sea!), y de nadie más, dice alegóricamente: Ved cómo ese cielo se desvanece, mueren quienes lo habitan; pero vosotros recibís ayuda. Como si dijera que quienes se extendieron por toda la tierra y se los creía, hiperbólicamente, firmes como los cielos, perecerán rápidamente, y se diluirán como el humo, y sus monumentos visibles, tan afianzados como el suelo, desaparecerán igual que un vestido gastado. Al comienzo de ese pasaje dice: «Porque Yhwh se apiadará de Sión, se compadecerá de todas sus ruinas... Atended, pueblos, a mi voz... Mi justicia se acerca, ya sale mi salvación... Alzad vuestros ojos al cielo y mirad abajo hacia la tierra. Porque se disiparán los cielos como humo, y se consumirá como un vestido la tierra, y morirán como las moscas sus habitantes, pero mi salvación durará por la eternidad, y mi justicia no tendrá fin» (Is 51,3-6).

Hablando de la restauración del reino de Israel, su estabilidad y

duración, afirma que Dios creará un cielo nuevo y una tierra nueva, porque en su lenguaje se refiere siempre al reino de un monarca, como si se tratara de un mundo propiedad suya, a saber, un cielo y una tierra. Y al empezar las consolaciones diciendo: «Yo, yo soy vuestro consolador» (*ibid.* v. 12), y lo que sigue, se expresa así: «Yo pondré en tu boca mi palabra y te esconderé a la sombra de mi mano, al desplegar los cielos y fundar la tierra, y al decir a Sión: Tú eres mi pueblo» (*ibid.* v. 16). Para asentar la permanencia de la realeza de Israel y su alejamiento de los famosos potentados, dice: «Que se retiren los montes» (*ibid.* 54,10). Con respecto a la perpetuidad del reino mesiánico e indestructibilidad de la monarquía israelítica, añade: «Tu sol no se pondrá jamás...» (*ibid.* 60,20). En suma, para quien comprende el sentido de esas palabras, Isaías emplea constantemente en su lenguaje metáforas. De igual modo, al descubrir las circunstancias y pormenores del exilio, así como la restauración del poderío y desaparición de todo duelo, alegoriza así: Yo crearé otro cielo y otra tierra; los actuales caerán en olvido y se borrará su memoria. Después lo explica en lo que sigue, diciendo: Entiendo por *yo crearé,* etc., la instauración para vosotros de un estado de gozo y alegría constantes, en lugar de este duelo y aflicción, y no se recordarán más las anteriores pesadumbres. Escucha la concatenación de las ideas e ilación de los versículos correspondientes; al abordar este pasaje, dice: «Cantaré las misericordias de Yhwh, las alabanzas de Yhwh...» (*ibid.* 63,7). A continuación describe en primer término las bondades de Dios (¡exaltado sea!) para con nosotros en estos términos: «Él mismo los rescató y los soportó y sostuvo todos los días de la antigüedad», y lo demás del pasaje (*ibid.* v. 9). Seguidamente pinta nuestra rebelión: «Pero ellos se rebelaron y contristaron su santo espíritu», y lo que sigue (*ibid.* v. 10). Y después cómo el enemigo nos ha sojuzgado: «Nuestros enemigos han hollado tu santuario; somos desde mucho ha como aquellos sobre los que no dominas», y lo siguiente (*ibid.* vv. 18-19). Tras esto, intercede por nosotros diciendo: «¡Oh Yhwh!, no te irrites demasiado», y lo que va a continuación (*ibid.* 64,8). Recuerda luego cómo hemos merecido el cúmulo de males sobrevenidos por no haber prestado oídos a la verdad, y dice: «Déjeme consultar por los que no me interrogaban...» (*ibid.* 65,1), y a seguida promete el perdón y misericordia en estos términos: «Así dice Yhwh: Como cuando hay jugo en un racimo...» (*ibid.* v. 8). A continuación amenaza con el castigo a quienes nos oprimieron: «He aquí que mis siervos comerán, y vosotros tendréis hambre...» (*ibid.* v. 13). Y añade, finalmente, que las creencias de esta nación se rectificarán y ella será objeto de bendición sobre la tierra y se olvidará de las vicisitudes pasadas: «Y a sus siervos les dará otro nombre. Todo el que en la tierra quiera bendecirse, se bendecirá en el Dios fiel. Todo el que en la tierra jurare, jurará por el nombre de Dios fiel, pues las angustias pasadas se darán al olvido, y estarán ocultas a mis ojos. Porque he aquí que voy a crear unos cielos nuevos

y una tierra nueva y ya no se recordará lo pasado ni vendrá más a la mente, sino que se gozará en gozo y alegría eterna de lo que voy a crear yo, porque he aquí que voy a crear para Jerusalén alegría y para mi pueblo gozo. Y será Jerusalén mi alegría...» (*ibid.* vv. 15-19).

Ahí tienes la elucidación de toda esta materia, y por qué luego de haber dicho: «He aquí que voy a crear unos cielos nuevos y una tierra nueva», aclara inmediatamente: «Porque he aquí que voy a crear para Jerusalén alegría y para mi pueblo gozo». Tras este preámbulo, añade: Así como esas circunstancias de la fe y la alegría a ella inherente, que he prometido se difundirán sobre la tierra, subsistirán para siempre —porque la fe en Dios y la alegría consiguiente son dos circunstancias que jamás pueden cesar ni alterarse en aquellos que las han conseguido—, también vuestra descendencia y vuestro nombre perdurarán. Es la determinación siguiente: «Porque así como los cielos nuevos y la tierra nueva que yo voy a crear subsistirán ante mí, dice Yhwh, así subsistirá vuestra progenie y vuestro nombre» (*ibid.* 66,22). Porque sucede a veces que la estirpe sigue, pero el nombre se extingue. Así encuentras numerosos pueblos que indudablemente proceden de la raza persa o de la griega, y, sin embargo, no son conocidos por una denominación particular, absorbidos por otra nación. A mi juicio, hay ahí una alusión a la perpetuidad de la Ley, gracias a la cual tenemos nosotros un nombre especial.

Como quiera que estas metáforas se encuentran con frecuencia en Isaías, he tenido que examinarlas todas; pero se dan asimismo en otros textos.

JEREMÍAS, al describir la destrucción de Jerusalén, por las prevaricaciones de nuestros padres, dice así: «Miré a la tierra, y he aquí que era vacío y confusión» (Jr 4,23).

EZEQUIEL, narrando la ruina del reino de Egipto y la caída del Faraón por obra de Nabucodonosor, dice: «Al apagar tu luz, velaré los cielos y obscureceré las estrellas. Cubriré de nubes el sol, y la luna no resplandecerá. Todos los astros que brillan en los cielos los vestiré de luto por ti, y cubriré de tinieblas la tierra, dice el Señor, Yhwh» (Ez 32,7-8).

JOEL, hijo de Petuel, refiriéndose a la plaga de langostas que sobrevino en su tiempo, se expresa así: «Ante ellas tiembla la tierra, se conmueven los cielos, se obscurecen el sol y la luna, y las estrellas extinguen su brillo» (Jl 2,10).

AMÓS, en su relato de la destrucción de Samaría, exclama: «Aquel día, dice el Señor, Yhwh, haré que se ponga el sol a mediodía, y en pleno día tenderé tinieblas sobre la tierra. Tornaré en duelo vuestras solemnidades...» (Am 8,9-10).

MIQUEAS, a propósito del asolamiento de Samaría, recurre a las conocidas expresiones retóricas: «Pues he aquí que Yhwh va a salir de su lugar, va a descender para caminar sobre las cumbres de la tierra, y bajo él se fundirán los montes...» (Miq 1,3-4).

AGEO dice del aniquilamiento del reino de los persas y los medos: «Haré temblar los cielos y la tierra, los mares y lo seco, y haré estremecerse a las gentes todas...» (Ag 2,6-7).

Cuando la expedición de Joab contra Edom, (la Escritura, o David) va describiendo la anterior debilidad y rebajamiento de esa nación, y cómo los israelitas habían sido derrotados y puestos en fuga, y ora para que entonces salgan victoriosos, en estos términos: «Hiciste temblar nuestra tierra y la quebraste; sana sus quiebras, porque vacila» (Sal 60,4). Análogamente, para amonestarnos que no debemos temer cuando los pueblos son destruidos hasta su aniquilación, puesto que nuestro apoyo estriba en su ayuda (¡exaltado sea!) y no en nuestra lucha y nuestra fuerza, según lo dicho: «Pueblo salvado por Yhwh» (Dt 33,29), se proclama: «Por eso no hemos de temer aunque tiemble la tierra, aunque se conmuevan los montes en el seno del mar» (Sal 46,3). En la referencia a la sumersión de los egipcios, encontramos: «Viéronte las aguas, ¡oh Dios!, viéronte las aguas y se turbaron, y temblaron los mismos abismos... Estalló tu trueno en el torbellino... y, sacudida, tembló la tierra» (Sal 77,17-19). «¿Acaso, Yhwh, se enciende tu ira contra los ríos?» (Hab 3,8). «Subía de sus narices humo» (Sal 18,9). Igualmente en el epinicio de Débora: «Tembló ante ti la tierra...» (Jue 5,4). Como éstos hay muchos pasajes; lo que no he citado, cotéjalo con eso.

Respecto a las palabras de Joel: «Y haré prodigios en el cielo, y en la tierra sangre y fuego y columnas de humo. Y el sol se convertirá en tinieblas y la luna en sangre, antes que venga el día grande y terrible de Yhwh. Y todo el que invocare el nombre de Yhwh será salvo; porque en el monte de Sión y en Jerusalén estará el resto de los salvados» (Jl 3,3-5), yo me inclinaría a creer se refiere al desastre de Senaquerib ante Jerusalén, o, si esto no te agrada, quizá sea la descripción de Gog delante de Jerusalén en los días del reino mesiánico, aun cuando lo único citado en este pasaje sea la gran mortandad, la devastación del fuego y la eclipse de los dos astros. Tal vez opongas: ¿Por qué llama al día del desastre de Senaquerib *día grande y terrible de Yhwh*, según nuestra explicación? Debes saber que cualquier día en que tiene lugar una victoria o una gran calamidad se llama día grande y terrible de Ywhw. Así Joel, refiriéndose al día en que las susodichas langostas sobrevinieron contra ellos, dice: «Grande es el día de Yhwh, sobremanera terrible, ¿quién podrá soportarlo?» (Jl 2,11).

El objetivo a que apuntamos está claro: la destrucción de este mundo, el cambio de su estado actual, o de cualquier otro, en su naturaleza, con permanencia en el mismo, carece de fundamento en los textos proféticos o de los sabios, pues aun cuando éstos afirmen que la duración del mundo será de seis mil años, y su devastación un milenio, no es que todo lo existente haya de tornar a la nada, puesto que las palabras *y durante un milenio quedará devastado* indican de por sí que *el tiempo* perdura. Por lo demás, es una opinión individual

do que los *'ôfannîm* tuvieran carne, ni manos, ni alas, sino simplemente que eran cuerpos. Finalmente, sin embargo, llega hasta afirmar que tienen carne, manos y alas, aunque sin atribuirles forma alguna. En esta segunda visión expone asimismo que cada *'ôfān* está en relación con un *kᵉrûb*, y dice: «Una rueda al lado de uno y otra al lado de otro querubín» (v. 9). Por último afirma que los cuatro *ḥayyôt* son uno solo, debido a la conexión de unos con otros: «Era el mismo viviente que había visto bajo el Dios de Israel junto al río Kebar» (v. 20). Análogamente designa a los *'ôfannîm* diciendo: «Y descubrí una rueda que tocaba la tierra» (1,15), aun siendo, como él mismo indica, cuatro *'ôfannîm* (1,16, y 10,9), y eso por la conexión de unos con otros y porque «eran todas iguales» (1,16).

Tales son las explicaciones que añade respecto a la forma de los *ḥayyôt* y *'ôfannîm*, en esta segunda visión.

CAPITULO 4

[Opinión de Jonatán ben Uziel sobre los 'ôfannîm*]*

Debo llamar tu atención acerca de la idea adoptada por Jonatán ben Uziel (¡la paz sobre él!). Ante la explícita afirmación: «A las ruedas (*'ôfannîm*), como yo lo oí, las llamaban torbellino» (*galgal*, «rueda, esfera») (10,13), afirmó categóricamente que *'ôfannîm* son los cielos, y tradujo siempre *'ôfān* por *galgala'*, y *'ôfannîm* por *galgalaya'*. Para mí, sin duda alguna, lo que le reafirmó en tal interpretación fue lo dicho por Ezequiel (¡la paz sea sobre él!) (1,16), acerca de los *'ôfannîm*, que eran como del color del *taršîš* («turquesa»), atribuido, como es notorio, a los cielos; pero al encontrarse con el texto «Y, mirando a los vivientes, descubrí junto a cada uno de ellos una rueda que tocaba la tierra» (1,15), que indica, sin duda alguna, están los *'ôfannîm* sobre la tierra, le resultó difícil tal interpretación. Insistiendo, no obstante, en ella, explica aquí el término «tierra» como «superficie celeste», que es un suelo respecto a lo encimero de tal superficie, y tradujo «un *'ôfān* que tocaba la tierra» por «encima de la elevación del cielo». Debe entenderse tal como es su interpretación. Paréceme le indujo a ello su creencia (¡la paz sobre él!) de que *galgal* designa primitivamente el cielo. Pero, a mi ver, la cosa es como sigue: el término *galgal* expresa la idea de «girar»; así: «Y te haré rodar desde lo alto de las rocas» (Jr 51,25); «removió la piedra» (Gn 29,10). Por tal motivo se dice: «Como el remolino de polvo por el huracán» (Is 17,13), porque gira, y es también la razón de llamarse el cráneo *gulgōlet*, porque tiende a la forma redondeada. Como toda esfera gira rápidamente, cualquier objeto esférico denomínase *galgal*, y por

tal motivo se ha llamado a los cielos *galgal·lîm*, por ser redondos, es decir, esféricos, y, en sentido tropológico, dicen los Doctores (sobre el hado): «Es un *galgal* que da vueltas». Por idéntica razón se llama *galgal* a la polea. Por consiguiente, cuando Ezequiel dice: «A las ruedas, como yo lo oí, las llamaban torbellino», para indicarnos su figura, pues no se les atribuye ninguna otra configuración ni forma, sino simplemente *galgal·lîm* («esferas»). En cuanto a su afirmación de que eran como el *taršîš* (1,16), lo explica asimismo en la segunda descripción, diciendo de los *'ôfannîm*: «A la vista parecían las ruedas como de turquesa» (10,9), que Jonatán ben Uziel (¡la paz sea sobre él!) traduce: «semejante a una piedra preciosa». Ahora bien, tú sabes que Onqelos se sirvió de esta misma expresión para traducir «como un pavimento de baldosas de zafiro» (Ex 24,10), en estos términos: «como obra de una piedra preciosa». No hay, por tanto, diferencia entre «como el color de una piedra preciosa» y «como obra de la blancura del zafiro». Entiéndelo bien. No extrañarás que, citada la interpretación de Jonatán ben Uziel (¡la paz sea sobre él!), propusiera yo otra diferente. Comprobarás que muchos entre los Sabios, e incluso comentaristas, discrepan de su interpretación respecto a determinadas expresiones y materias numerosas tratadas por los Profetas. ¿Y cómo no había de ser así en éstas, tan obscuras? Por otra parte, yo no te coacciono en pro de mi interpretación: trata de comprender su verdadero sentido a través de las observaciones que te he formulado, y penétrate bien de la mía. Dios sabe cuál de las dos interpretaciones es la auténtica.

CAPITULO 5

[Las tres percepciones en la visión de Ezequiel: ḥayyôt, 'ôfannîm *y seres superiores; opiniones de los Doctores]*

Una de las cosas en que debes fijar preferentemente tu atención es la expresión del profeta: «visiones (de parte) de Dios» (Ex 1,1); no dice «visión», en singular, sino «visiones», porque fueron varias, de diferentes especies, a saber: tres percepciones, de los *'ôfannîm*, de los *ḥayyôt* y del hombre situado sobre éstos. De cada percepción dice: «Vi»; de la de los *ḥayyôt*: «Vi, y he aquí que venía del septentrión un viento impetuoso» (v. 4); de la de los *'ôfannîm*: «Vi los *ḥayyôt* ("vivientes")», y respecto a la percepción del hombre situado en rango superior a los *ḥayyôt* dice: «Vi como el color del *ḥašmal*[7]..., y de cin-

7. En el capítulo *7 infra*, el autor aduce varias explicaciones de este término, *ḥašmāl*, que, curiosamente, coincidiendo con el de origen griego *ambar*, se ha adoptado en el hebreo moderno para designar la «electricidad».

tura abajo...» (v. 27). Aparte de estas tres veces, en la descripción del *Merkābāᵇ* no consigna la expresión «Vi». Los Doctores de la *Mišnāʰ* ya explicaron este punto, y ellos fueron quienes llamaron mi atención al respecto, al advertir que solamente está permitido explanar las dos primeras percepciones, a saber, de los *ḥayyôt* y de los *'ôfannîm*; pero de la tercera, la del *ḥašmal* y lo relacionado con la misma, únicamente han de enseñarse los *primeros elementos*. Sin embargo, nuestro santo doctor es de opinión que todas tres percepciones entran en la denominación de *Ma'ăśēʰ merkābāʰ*, y no debe enseñarse de ellas más que dichos elementos primeros (o títulos capitulares). Su referencia sobre el particular es como sigue: ¿Hasta dónde el *Ma'ăśēʰ merkābāʰ*? R. Meir: Hasta el último «Y vi» (Ez 12,7). R. Ishaq: Hasta *ḥašmal*; desde el primer «Y vi» (v. 4) hasta esa palabra está permitido enseñarlo, y a partir de ahí solamente los primeros elementos. Algunos afirman: Desde (el primer) «Y vi» hasta *ḥašmal* se exponen los primeros elementos, y a partir de ahí, sólo si se trata de un sabio capaz de comprender por sí mismo; de lo contrario, no. Ves claramente, por sus palabras, se trata de percepciones distintas, marcadas por la fórmula «Y vi» triplicada, tres grados diferentes de percepción, y que la última, de la que se dice: «Y vi como el fulgor del *ḥašmal*» («metal resplandeciente») (v. 27), a saber, la figura del hombre bipartito, del cual se declara: «De cintura arriba y de cintura abajo» (*ibid.*), es la postrera y más elevada de las percepciones. También existe discrepancia entre los Sabios sobre si está permitido enseñar mediante cualquier alusión, quiero decir en la *transmisión de los primeros* elementos, o si es cosa absolutamente prohibida, aun por medio de éstos, la enseñanza de esta tercera percepción, abordable solamente al *sabio que comprende por sí mismo*. Igualmente, como puedes observar, existe disenso entre los Doctores, respecto a las dos primeras percepciones, a saber, de los *ḥayyôt* y de los *'ôfannîm*, sobre si está permitido explanarlos de modo explícito, o solamente los primeros elementos, mediante alusiones y expresiones enigmáticas.

Debes asimismo fijar tu atención en el orden de esas tres percepciones. Situó en cabeza la de los *ḥayyôt*, por razón de su primacía en nobleza y causalidad, según se dice: «Porque tenían las ruedas espíritu de vida» (1,20), como también por otros motivos. Tras los *'ôfannîm*, la tercera percepción, de rango más elevado que los *ḥayyôt*, como queda expuesto. La razón de esto es que ambas percepciones preceden forzosamente, en el estudio, a la tercera, deducida de las otras.

CAPITULO 6

[Esencial semejanza entre la visión de Ezequiel y la de Isaías]

Advierte que el tema grave y elevado, cuya enseñanza acometió Ezequiel (¡la paz sea sobre él!), movido por espíritu profético, para nuestro adoctrinamiento es el mismo que sumariamente nos expuso Isaías (¡la paz sobre él!), sin necesidad de entrar en esos detalles. «Vi al Señor —dice— sentado sobre su trono alto y sublime, y sus haldas henchían el templo. Había ante él serafines» (6,1-2). Ya nos explanaron todo esto los Doctores (¡bendita sea su memoria!), llamando nuestra atención al respecto. Afirman que la percepción alcanzada por Ezequiel es la misma que obtuvo Isaías. La han comparado a dos hombres, ciudadano el uno y nómada el otro, que hubieran visto al rey cabalgando: el urbano, sabiendo que los habitantes de la ciudad dominan el arte de la equitación regia, excusa narrarlo, limitándose a decir: «He visto al rey»; el otro, en su deseo de hacer la descripción a los campesinos, ignaros de su equipo, detalla su arte de cabalgar, alarde de sus tropas, sus servidores y cuantos cumplimentan sus órdenes. Es una observación de suma utilidad. He aquí sus palabras en el tratado *Ḥăgîgāʰ*: «Todo lo que vio Ezequiel lo contempló Isaías; pero éste se parece a un ciudadano que ha visto al rey, y Ezequiel, a un campesino que también le ha visto». Es posible que ese texto fuera interpretado por su autor conforme a lo que he dicho al principio, a saber: que los contemporáneos de Isaías no necesitaban les explicase aquellos detalles, y les bastara con que les dijera: «Vi al Señor...», mientras que los exiliados precisaban de esos pormenores. Mas también puede ser que el autor pensara era Isaías más perfecto que Ezequiel, y la percepción que conturbó a éste y le pareció terrible era para Isaías tan conocida que no requería una explicación en forma especial, tratándose de cosa bien conocida de los perfectos.

CAPITULO 7

[Observaciones sobre diversos aspectos en la visión de Ezequiel]

Entre el cúmulo de cosas que precisan investigación figura la conexión de la percepción de la *Merkābāᵇ* con el año, mes y día, así como del lugar. Se impone, por tanto, inquirir una razón; no cabe pensar sea cosa sin sentido. Entre lo que debe considerarse, como clave del con-

junto, está: «Se abrieron los cielos» (Ez 1,1)[8], tan frecuente en el lenguaje de los Profetas (¡bendita sea su memoria!), y me refiero al empleo metafórico de «abrir» y «abrir las puertas», p. ej.: «Abrid las puertas» (Is 26,2); «Abrió las puertas del cielo» (Sal 78,23); «Levantaos, eternos portales» (*idem* 24,9); «Abridme las puertas de la justicia» (*idem* 118,19), y tantos más.

Otro punto en que debes asimismo reparar es que, aun siendo indubitablemente toda esta descripción una visión profética, según se afirma: «Y fue allí sobre él la mano de Yhwh» (Ez 1,3)[9], con todo, el lenguaje en las diversas partes de la narración difiere notablemente. Así, al mencionar los *ḥayyôt*, dice: «una semejanza de cuatro seres vivientes» (v. 5), no simplemente: «cuatro vivientes». Igualmente: «Sobre las cabezas de los vivientes había una semejanza de firmamento» (v. 22), y «Había una piedra de apariencia de zafiro a modo de trono» (v. 26), y asimismo: «Una figura semejante a un hombre» (*ibid.*). En todos estos lugares emplea la palabra «semejanza»; pero, al hablar de los *'ôfannîm*, no dice «semejanza de un *'ôfan*, ni semejanza de *'ôfannîm*, sino que enuncia netamente una forma de existencia real, tal cual es. No te engañe la expresión «Las cuatro eran iguales» (v. 16), porque no presenta la misma construcción ni el mismo sentido al que hicimos alusión. En la postrera visión confirma esta idea y la explica. Menciona el firmamento de un modo absoluto, empezando por él con detalles en estos términos: «Y miré y vi encima del firmamento que estaba sobre las cabezas de los querubines una como piedra de zafiro, que aparecía sobre ellos como una semejanza de trono» (10,1). Habla aquí, pues, de un modo absoluto del firmamento, pero no dice: «semejanza del firmamento», como al asignarle lugar «sobre la semejanza de los *ḥayyôt*». Respecto al trono, consigna que «aparecía sobre ellos (los querubines) como una semejanza de trono» (*supra*), lo cual indica que primeramente había percibido el firmamento, y después se le apareció sobre él «la semejanza de un trono». Entiéndelo bien.

Otro punto al que debes prestar atención es que en la primera visión refiere tenían los *ḥayyôt* alas y manos humanas, mientras en esta segunda, donde aclara que éstos eran querubines, al principio únicamente vio sus alas y después, en su visión, les aparecieron manos de hombre: «Mostróse entonces en los querubines una figura de mano de hombre bajo sus alas» (10,8), donde el término «figura» está tomado en la misma acepción de «semejanza», y su situación es «bajo sus alas». Entiéndelo bien. Considera asimismo cómo, hablando de los

8. «Las palabras "Se abrieron los cielos" —aclara el autor— son la clave de todo relato de Ezequiel, porque siendo evidentemente metafóricas, e indicando la emanación del espíritu divino, muestran que en todo este relato se trata de una visión profética y no de cosas perceptibles por los sentidos» (Mk).

9. *Vid. supra*, II parte, principio del cap. 41.

'ôfannîm, dice expresamente: «y con ellos se alzaron las ruedas» (10,19), aun sin atribuirles forma alguna.

Otrosí afirma: «El esplendor que le rodeaba todo en torno era como el arco iris que aparece en las nubes en día de lluvia: ésta la era la apariencia de la imagen de la gloria de Yhwh» (1,28). Conocida es la verdadera naturaleza y esencia del arco iris descrito: es la más extraordinaria comparación en punto a alegoría, debido indudablemente a una virtualidad profética[10]. Entiéndelo bien.

No menos digno de atención es que bisecciona la «figura humana situada sobre el trono», en parte superior, «como el color del *ḥašmal*, y la inferior, "semejanza de fuego"» (Ez 1,27 y 8,2). Los Doctores han explicado la voz *ḥašmal* como compuesta de dos conceptos, *ḥaš* y *mal*, es decir, la «rapidez», indicada por *ḥaš*, y «cortar», expresada por *mal*, pretendiendo combinar dos ideas diferentes mediante la alusión, por vía alegórica, a dos lados, superior e inferior. Nos ofrecen asimismo una segunda explicación, alegando se deriva de «hablar» y «callar»: «unas veces callan —dicen ellos—, otras, hablan», derivando la noción de «callar» de «Mucho tiempo callé» (Is 42,14), con alusión a las dos ideas mediante un vocablo sin sonido. Al decir «ora callan, ora hablan», indudablemente apuntan a algo creado. Advierte, pues, cómo nos han declarado con ello que dicha «figura humana bajo el trono», bipartita, no es un símil referido a Dios (¡exaltado sea!), superior a toda composición, sino a cosa creada. Así dice el profeta: «Era la apariencia de la imagen de la gloria de Yhwh» (1,28). Ahora bien, la «gloria de Yhwh» no es él mismo, como reiteradamente dejamos expuesto. En consecuencia, todo cuanto alegóricamente presenta en estas percepciones no es sino la «gloria» del Señor, o sea la *Merkābāh*, y no *Quien lo cabalga*, porque él (¡exaltado sea!) es metafóricamente irrepresentable. Entiéndelo bien.

Como ves, en este capítulo yo también te he presentado los «primeros elementos» que, si tú los combinas, te brindarán un conjunto provechoso en orden al tema. Si atentamente repasas todo cuanto sobre el mismo dejamos expuesto en este capítulo, entenderás lo más o la totalidad de esta materia, salvo pequeños detalles y repeticiones, de oculto sentido, que quizá un estudio más profundo ilumine, sin que nada quede en el arcano. No esperes, por tanto, tras este capítulo, ni una sola palabra más acerca de esta materia, ni explícita ni alusivamente, pues ya está dicho todo cuanto al respecto decirse podía, y demasiado temerariamente me he adentrado. Abordaremos, pues, otros temas, de los que espero enuclear en este Tratado.

10. Munk en una extensa nota advierte que Moisés de Narbona y, siguiéndole, Šem Ṭôb, han tratado de explicar este pasaje, bastante oscuro, de una manera excesivamente rebuscada, y él, «sin pretender haber adivinado el verdadero sentido», propone una explicación (*vid.* t. III, p. 36).

CAPITULO 8

[La materia y sus imperfecciones. Consideraciones varias]

Todos los cuerpos que nacen y perecen solamente están sujetos a corrupción por parte de la materia; en cambio, por lo que atañe a la forma, considerada en sí misma, no están sometidos a corrupción, sino que son permanentes. ¿No ves que todas las formas específicas son perpetuas y perennes? La corrupción únicamente alcanza a la forma accidentalmente, es decir, en cuanto unida a la materia. La verdadera naturaleza de la materia implica su ineludible asociación a la *privación*, y por ello excluye cualquier forma (individual), y perpetuamente se despoja de una para revestirse de otra [11].

Salomón (¡la paz sobre él!) con su sabiduría lo expresó maravillosamente, al comparar la materia con una casada adúltera (cf. Prov 6,26), porque no pudiendo existir absolutamente la materia sin forma, es como la enmaridada, jamás exenta del vínculo marital y nunca libre. Pero la infiel, a pesar de estar casada, constantemente busca otro varón para reemplazar a su consorte y pone en juego toda clase de astucias hasta conseguir de él lo que conseguía de su marido. Tal es la condición de la materia, sea cual fuere la forma que posea, la cual no hace sino prepararla para recibir una nueva, y por su parte no cesa de moverse para despojarse de la forma actual, con el fin de conseguir otra, y lo propio acaece luego de lograda ésta. Está claro, por ende, que toda destrucción, corrupción o imperfección se origina de la materia; así, por ejemplo, en el caso de la deformidad de un hombre, sus miembros, configurados en oposición a su naturaleza, como igualmente la debilidad, interrupción o perturbación de todas sus funciones, sin que importe sea *a nativitate* o por accidente, todo es consecuencia de su forma. Igualmente, todo animal muere o enferma a causa de su materia, no de su forma. Todas las faltas y prevaricaciones humanas son motivadas por su materia, no por su forma, mientras que todas sus virtudes proceden de su forma. Si, por ejemplo, la percepción de su Creador, su concepción de todas las cosas inteligibles, el refrenamiento de su pasión o cólera, su reflexión acerca de lo que debe preferir o lo que debe evitar, todo ello es efecto de su forma. Por el contrario, el apetito desordenado de comer, beber, entregarse al acto sexual, como igualmente la cólera y demás vicios morales que en el hombre radican, todo dimana de su materia. Dado que evidentemente así es, y la divina Sabiduría dispuso la imposibilidad de que pueda existir materia sin forma, como tampoco forma alguna sin materia, y era necesario, en consecuencia, que esta nobilísima forma humana, «imagen y semejanza de Dios», conforme expusimos, estuviera ligada a esta materia terrestre, túrbida y tenebrosa, causante de toda imperfección y corrupción, le otorgó —me refiero a la forma— poder, dominio, gobierno, soberanía y control sobre la materia, de manera que la subyugue, reprima sus impulsos y la restituya, dentro de lo posible, a su mejor y más armoniosa condición.

11. Para la mejor inteligencia de este capítulo, *vid.* I parte, cap. 17.

En esto hay categorías entre los humanos. Ciertos individuos se esfuerzan siempre en la preferencia por lo más noble, aspirando a la inmortalidad, conforme lo requiere la nobleza de su forma, y solamente piensan en la concepción de las cosas inteligibles, lograr una idea exacta de todo y unirse con el divino intelecto, que sobre ellos se infunde y por el cual esta forma existe. Siempre que los impulsos de la materia los arrastran a lo inmundo y notoriamente vergonzoso, experimentan dolor y confusión por su claudicación, se sonrojan y deprimen por su derrota y luchan con todas sus fuerzas por aminorar ese bochorno y liberarse de él, comoquiera que sea. Es como aquel a quien el soberano irritado hubiera mandado, para envilecerle, transportar fiemo de un lugar a otro. Semejante individuo tratará por todos sus medios de ocultarse en el tiempo de su vilipendio y procurará tal vez transportar un poco a corta distancia para no ensuciarse las manos y vestidos, y que nadie le vea. Así proceden los hombres libres. El esclavo, en cambio, sentirá satisfacción y le parecerá que no le han impuesto un trabajo excesivo; echa todo su cuerpo sobre el fiemo y suciedades, se manchará el rostro y las manos y hará alarde públicamente riéndose y aplaudiendo. Tales son asimismo las varias condiciones de los hombres. Como ya dijimos, hay ciertos sujetos para quienes todos los incentivos de la materia constituyen ignominia, fealdad e imperfecciones ineludibles, principalmente el tacto, que, como afirmó Aristóteles, representa una cosa vergonzosa para nosotros y es el determinante de nuestra apetencia de la comida, bebida y acto sexual. Es menester, por tanto, restringir todo esto, en lo posible, retraerse, dolerse al ponerlo en práctica, no hablar ni discursear sobre ello ni formar reuniones para tales menesteres. Más aún, el hombre debe dominar todos esos impulsos, reducirlos cuanto pueda y atenerse a lo indispensable. Ha de proponerse como ideal el propio del hombre en cuanto tal, a saber, la concepción de las cosas inteligibles, cuyo objeto supremo y más noble es comprender, hasta donde fuere asequible, a Dios, sus ángeles y restantes obras. De tales hombres se ha dicho: «Yo dije: Sois dioses, todos vosotros sois hijos del Altísimo» (Sal 82,6). Esto es lo que del hombre se exige, quiero decir lo que constituye su finalidad. En cuanto a los otros, separados de Dios por un velo, la muchedumbre de los ignorantes, es lo contrario: se abstienen de todo pensamiento y reflexión sobre lo inteligible, y cifran su ideal en el sentido que constituye nuestra mayor ignominia, es decir, el tacto, de manera que sólo piensan y cavilan sobre la comilona y voluptuosidad. De estos seres miserables, entregados a la gula y lascivia, se dijo: «Se ahogan en vino, titubean los licores» (Is 28,7); «Porque

todas las mesas están llenas de vómitos e inmundicias, no hay lugar para más» (v. 8); «Y mujeres los dominan» (*ibid.* 3,12), el polo opuesto de lo exigido de ellos desde el principio de la Creación: «Buscarás con ardor a tu marido, que te dominará» (Gn 3,16). Asimismo se pinta su violenta pasión en estos términos: «Relinchan ante la mujer de su prójimo» (Jr 5,8); «Todos son adúlteros» (*ibid.* 9,1). Por tal motivo, Salomón (¡la paz sea sobre él!) dedicó todo el libro de los Proverbios a las admoniciones sobre la fornicación y la bebida embriagante, vicios ambos que son objeto de la cólera divina y desviados de Dios, de los cuales se dijo: «Pues no son de Yhwh» (Jr 5,10); «Quítalos de mi presencia, que se vayan» (*ibid.* 15,1).

En cuanto al pasaje «La mujer virtuosa, ¿quien la hallará?...» (Prov 31,11), toda esta alegoría es diáfana. Si alguien está en posesión de una materia buena y conveniente, que no le sojuzgue ni perturbe su equilibrio, es un don divino. En conclusión, fácil es, como dejamos dicho, controlar la materia pertinente; pero, si no es tal, tampoco resulta imposible dominarla mediante el ejercicio. A eso tienden las exhortaciones de Salomón y otros; igualmente, las prescripciones de la Ley y sus interdicciones tienen por objetivo dominar las apetencias todas de la materia. Por tanto, quien aspire a ser un hombre de verdad, no una bestia con figura y rasgos humanos, deberá esforzarse por aminorar todos los apetitos de la materia respecto a comida, bebida, sexualidad, cólera y todos los demás vicios derivados del apetito concupiscible y del irascible, avergonzarse de ellos, y ponerles limitaciones en su alma. Respecto a lo preciso, como son la comida y bebida, se atendrá a lo más provechoso para la necesidad de nutrirse, no al placer. Deberá asimismo cercenar la conversación y tertulia al respecto. Ya sabes la aversión de nuestros Doctores a los «banquetes no rituales», y que los virtuosos, como Pinḥás ben Yaïr, jamás comían acompañados; nuestro santo Doctor le invitó a una refección con él, y rehusó. Tocante a la bebida, su norma es similar a la de la comida, dada su idéntica finalidad. Una reunión con objeto de embriagarse has de mirarla como más ignominiosa que una pandilla de gente desnuda exhibiendo sus vergüenzas y satisfaciendo sus necesidades a plena luz en un mismo lugar. Y se explica. Tal excreción obedece a una necesidad ineludible, pero embriagarse constituye un acto que libremente ejecuta el hombre vicioso. El vituperio de descubrir las partes pudendas es convencional, no cuestión de razonamiento; en cambio, corromper inteligencia y cuerpo es cosa que la razón reprueba, por lo cual quien prefiera ser hombre deberá sentir repugnancia y ni hablar de eso. Por lo que a la sexualidad se refiere, no necesito añadir nada a cuanto expuse en el comentario a *'Abôt* sobre la repulsión de nuestra sabia y pura Ley al respecto, y la prohibición de hablar, comoquiera que sea, o conversar sobre el particular bajo ningún pretexto. Ya sabes que los Doctores afirman del profeta Eliseo (¡la paz sobre él!) fue llamado «santo» por su abstención de pensar en eso, al extremo

de no sobrevenirle nunca un sueño libidinoso; y el caso de Jacob (¡la paz sobre él!), que «jamás experimentó efusión seminal antes de engendrar a Rubén». Son tradiciones difundidas entre nuestros correligionarios con el fin de inculcarles humana moralidad. No menos conoces este otro dicho: «Los pensamientos sobre el pecado son aún peores que éste». Tengo una explicación notable al respecto, y es: aquel que comete un pecado, en realidad de verdad no lo ejecuta, como dejo expuesto, sino en virtud de los accidentes anejos a su materia, es decir, que lo perpetra en razón de su *animalidad*. Ahora bien, el pensamiento es una de las facultades del hombre pertenecientes a su forma, y al proyectarlo sobre el pecado, delinque por la más noble de sus dos componentes. La culpa de quien injustamente hace trabajar a un esclavo ignorante no es comparable con la del que lo hace con un hombre libre y distinguido, porque esa forma humana y todas las propiedades consiguientes no deben emplearse sino en aquello que es digno de ellas, para unirse a cuanto hay de más elevado, no para rebajarse al más ínfimo grado.

Ya sabes la severa interdicción entre nosotros del lenguaje obsceno, como debe ser, pues el habla es una de las facultades conferidas al ser humano, un beneficio que le ha sido otorgado, y por el cual se distingue (de los restantes animales), según lo dicho: «¿Quién ha dado al hombre la boca?» (Ex 4,11). Y el profeta declaró: «El Señor, Yhwh, me ha dado una lengua ejercitada» (Is 50,4). No debe, en consecuencia, este don, que nos fue concedido para nuestro perfeccionamiento, para aprender y enseñar, emplearse para el mayor vicio y máxima ignominia, al extremo de que profiramos lo que endilgan los ignorantes e impíos gentiles en sus poemas e historias, muy propios para ellos, mas no para aquellos de quienes se dijo: «Pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19,6). Y todo aquel que aplica su pensamiento y su palabra a cosa relativa a ese sentido que para nosotros representa una ignominia, hasta el extremo de pensar más de lo debido en la bebida o acto sexual, o a recitar versos al respecto, abusa del beneficio que le fue dispensado, y se sirve de él para rebelarse contra su benefactor y transgredir sus mandamientos. Es como aquellos de quienes se dijo: «La plata que yo pródigamente le di, igual que el oro, se lo consagró a Baal» (Os 2,10).

Puedo asimismo aducir la razón de por qué se llama «lengua santa» a la nuestra; no pienses que sea una vana expresión o equivocación, sino realidad. Es que en este idioma sagrado no se creó ningún vocablo para el órgano masculino o femenino de la copulación, ni para el acto mismo de la generación, ni para el esperma, orina o excrementos. Para todas estas cosas no se inventó término alguno primitivo en la lengua hebrea, sino que se designan con expresiones figuradas o alusivas. La intención ha sido, con eso, que tales conceptos no conviene mencionarlos, ni ponerles nombres, sino que son cosas que deben silenciarse, y cuando surge la necesidad de citarlos hay que

ingeniarse mediante otras palabras, como cuando hay precisión de realizarlos, se impone la máxima reserva. El órgano viril se denomina *gîd* («nervio»), término usado por analogía, como en el texto «Es tu cerviz como un nervio de hierro» (Is 48,4). También se le llama *sofkā*^{h} («efusorio»), en razón de su función. El femenino, *qōlātā*^{h} («su vientre» o «su estómago»). En cuanto a *rèḥem* («matriz»), es la parte de las entrañas donde se forma el feto. *Ṣô'ā*^{h} («excremento») se deriva de *yāṣā'* («salir»); el término para «orina», *máyim ragláyim* («el agua de los pies») [12], y el de esperma, *šikbat zèra'* («acueste seminal»). El acto mismo que origina la generación carece en absoluto de nombre específico, y se le designa por *yiškab* («yace»), *yib'al* («desposa»), *yiqaḥ* («toma *sc.* esposa»), o *yeglè*^{h} *'erwā*^{h} («descubre la desnudez»). No te induzca a error el verbo *yišgal* («cohabitar»), que podrías tomar por la designación del acto. No hay tal, porque *šēgāl* (su derivado) es simplemente un apelativo de la joven presta a los requerimientos amorosos, *v. gr.*: «La esposa (o la reina) está a tu diestra» (Sal 45,10), y el verbo *yišgalênā*^{h} (Dt 28,30), según el *k*^{e}*tîb* significa: la tomará como mujer para el asunto en cuestión.

En la mayor parte de este capítulo nos hemos desviado del tema de este Tratado para exponer materias morales o religiosas; pero, aunque éstas no se inscriben en el plan de esta obra, nos ha llevado a ellas la natural ilación del discurso.

CAPITULO 9

[La materia, velo de nuestro intelecto]

La materia es un gran velo que impide ver la *inteligencia* como realmente es, incluso la más noble y pura, quiero decir la materia de las esferas, *a fortiori* esta obscura y túrbida que es la nuestra. Por tal motivo siempre que nuestra inteligencia aspira a ver a Dios, o alguna de las inteligencias separadas, tropieza con ese velo interpuesto entre ambos entes.

A eso se alude en todos los Libros proféticos: que un velo nos separa de Dios, y que él está oculto a nosotros por una nube, o por tinieblas, niebla o nubosidad y alusiones similares a nuestra incapacidad de percibirle, debido a la materia. Tal es el sentido íntimo de «Hay en torno de él nube y calígine» (Sal 97,2), dando a entender que ese obstáculo radica en la opacidad de nuestra substancia, no que él

12. Munk hace notar que en general las observaciones formuladas por el autor sobre la denominación de *lengua santa* se prestan a la crítica, y ya R. Moisés ben Naḥmán las criticó, con razón, en su comentario a Éxodo, 30,13.

(¡exaltado sea!) sea un cuerpo rodeado de niebla o nubosidad, que impida verle, como indica el sentido literal de la alegoría, la cual se repite asimismo al decir: «Hizo de las tinieblas un velo» (Sal 18,12); e igualmente cuando él (¡exaltado sea!) se manifiesta en «espesa nube», y en «tinieblas, nube y obscuridad», ha de entenderse en dicho sentido, dado que todo cuanto se percibe en visión profética es una alegoría para determinada idea. Aun cuando esa grandiosa apoteosis fuese superior a cualquier otra visión profética y al margen de toda analogía [13], no deja de indicar una idea, a saber, su manifestación (¡exaltado sea!) en *una espesa nube* (Ex 19,9). Pero se trata de patentizar que la percepción de su verdadero ser nos resulta imposible, a causa de la caliginosa materia que nos envuelve, y no a él (¡exaltado sea!), porque él no es un cuerpo. Sabido es asimismo y reconocido en nuestra comunidad que el día de la asamblea del monte Sinaí fue un día de nubes, bruma y fina lluvia, conforme al texto «Cuando tú, oh Yhwh, salías de Seir, cuando subías de los campos de Edom, tembló ante ti la tierra, destilaron los cielos y las nubes se deshicieron en agua» (Jue 5,4), y no precisamente que él (¡exaltado sea!) fuera envuelto por la obscuridad, pues junto a él no hay tal, sino luz resplandeciente, perpetua, cuya efusión domina todo lo obscuro, como se declara en las alegorías proféticas, *v. gr.*: «Y la tierra resplandecía con el resplandor de su gloria» (Ez 43,2)

CAPITULO 10

[Los males son privaciones. Dios en relación con el mal]

Los *mutacálimes*, como ya te indiqué, en orden a lo inexistente solamente se imaginan el no-ser absoluto, *pero las privaciones de capacidad* no las consideran como tales; piensan que la *privación* y la *capacidad*, p. ej. la ceguera o la vista, la muerte o la vida, deben ser consideradas como dos cosas opuestas, al igual que el calor y el frío, por lo cual aseveran paladinamente que lo inexistente no precisa de agente, porque sólo el acto requiere de modo imperioso un agente, lo cual en parte es exacto [14]. Pero, a pesar de esa afirmación, aseguran que Dios es quien ciega y ensordece, y pone en calma a lo que se agita, dado que tales privaciones, según ellos, son realidades.

He de manifestarte mi opinión al respecto, como lo exige la espe-

13. *Vid.* II parte, cap. 33.

14. «El autor quiere dar a entender que también según los filósofos se puede afirmar que las privaciones en general no precisan de agente, si bien, por otra parte, lo que hace cesar una determinada *capacidad* o cualidad positiva puede considerarse como el verdadero agente de la *privación*, según más adelante se dirá» (Mk).

culación filosófica. Ya sabes que quien aparta el obstáculo es en cierto modo el motor [15]; así, si alguien retira una columna de bajo una viga, y ésta se cae por su peso natural, decimos que quien desvió la columna ha puesto en movimiento a la viga. Así se afirma en la *Acroasis*. De igual modo decimos asimismo que quien ha paralizado determinada capacidad, originó tal *privación*, aun cuando ésta no constituya una realidad. Análogamente afirmamos de quien apagó una lámpara por la noche que ha traído las tinieblas, y de quien aniquiló la vista que causó la ceguera, aun cuando tinieblas y ceguera representen privaciones y no precisen de agente. Conforme a esta interpretación han de entenderse las palabras de Isaías «Yo soy el que formó la luz y creó las tinieblas, el que da la paz y crea la desdicha» (Is 45,7), dado que las tinieblas y el mal son privaciones. Advierte que no dice: «el que hace las tinieblas», ni «el que hace la desdicha», porque éstas no constituyen realidades a las que pueda aplicarse el verbo *'āśāh* («hacer»), sino que para ambos casos emplea el verbo *bārā'* («crear»), que en la lengua hebrea presupone lo inexistente, *v. gr.*: «En un principio creó Dios (*bārā'*)...» (Gn 1,1), a saber, «de la nada». La relación de lo inexistente con la acción de un agente es siempre del orden indicado. Y del mismo modo has de entender el texto «¿Y quién ha dado al hombre la boca, y quién hace al sordo y al mudo, al que ve y al ciego?» (Ex 4,11). También podría interpretarse de esta otra manera: «¿Quién creó al hombre dotado de habla, o le creó privado de ella?», en cuyo caso sería la producción de una materia impropia para recibir tal o cual capacidad, y podría decirse de él que efectuó tal privación [16]. Del mismo modo, de quien pudiendo salvar a un hombre de la muerte, se hubiera abstenido de salvarle, podría decirse que le mató [17]. Comoquiera, queda claro para ti que en ningún caso puede la acción de un agente vincularse con la privación, y que «efectuar una privación» solamente podrá ocurrir por accidente (o indirectamente), como dejamos expuesto; en cambio, lo que un agente realiza de modo directo es algo que necesariamente existe, sea cual fuere el agente, y ha de referirse a cosa existente.

Tras este preámbulo, recordarás lo que ya hemos probado: que los males solamente lo son en relación con algo, y todo mal en orden a una relación cualquiera consiste en la privación de adecuadas condiciones; por eso se dice, en términos generales, que todo los males son privaciones. Por ejemplo, en el hombre la muerte es un mal, implica la inexistencia; igualmente, su enfermedad, pobreza, ignorancia

15. *Vid.* II parte, Introducción, final de la 18.ª proposición.

16. «El autor, que si aquí parece atribuir a la acción divina las *privaciones*, tales como el mutismo, la sordera y la ceguera, no ha de verse sino una expresión figurada, en el sentido de que Dios, por una acción *indirecta*, hace cesar las *capacidades* de hablar, oír o ver» (Mk).

17. En otro sentido distinto también se dijo: «*Invitum qui servat, idem facit occidenti*» (Horacio, *Art. Poét.*, v. 467).

son males para él, porque son privaciones de su capacidad. Si rememoras todos los casos particulares de esta tesis general, hallarás que en ninguno se desmiente, si no es para quien no acierte a distinguir entre privación y capacidad, ni entre dos contrarios, o quien ignore totalmente la naturaleza de las cosas, como, p. ej., aquel que desconozca es la salud en general un cierto equilibrio, del orden de la *relación*, y en la privación de ésta estriba comúnmente la dolencia, y la muerte es la privación de la forma respecto a todo viviente, y del mismo en todo lo que perece, de los demás seres, su destrucción representa la privación de su forma.

Tras estos considerandos, resulta de toda certidumbre que no podría afirmarse en modo alguno obra de Dios (¡exaltado y magnificado sea!) el mal directamente, quiero decir que su intención primaria sea obrar el mal: es inadmisible. Muy al contrario, sus actos todos son el sumo bien, porque él (¡exaltado sea!) solamente realiza el ser, y todo ente es un bien, en tanto que los males son privaciones, ajenos a toda acción, si no es como expusimos; en cuanto produce la materia en la naturaleza que le es propia, a saber, la de estar asociada a la privación, como es sabido [18], por lo cual es causa de toda corrupción y de todo mal. Por tal motivo, todo aquello a lo que Dios no otorgó esta materia, tampoco perece ni adolece de ninguno de esos males. Por tanto, la verdadera acción divina en toda su integridad es el bien, porque es el *ser*. Por ello, el Libro que iluminó las tinieblas del mundo dice textualmente: «Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho» (Gn 1,31), porque aun el ser de esa materia inferior cuya condición es ir asociada a la privación, que entraña la muerte y todos los males, a pesar de todo también es un bien en orden a la perpetuación de la generación y la permanencia necesaria del ser. De ahí que R. Meir interprete las palabras «ser muy bueno» por «Y la muerte es un bien», conforme a la idea que hemos expuesto. Recuerda lo que dejo dicho en este capítulo y entiéndelo bien. Así verás con claridad todo lo que dijeron los Profetas y Doctores, a saber: que todo bien procede de la acción directa de Dios. En el *B^{e}-rē'šît Rabbā'* se lee: «Nada malo desciende de arriba.»

CAPITULO 11

[La ignorancia, en cuanto privación del conocimiento, fuente de los males humanos]

Esos grandes males que recaen sobre los hombres, por obra de unos y otros, motivados por sus tendencias, pasiones, sentires y creen-

18. *Vid.* I parte, cap. 17, y II, principio del cap. 8.

cesibles. Así, todo hombre ignorante, de torcidos pensamientos, siempre anda triste y apesarado porque le es inasequible el lujo conseguido por otro, y a menudo arrostra grandes riesgos, como viajes por mar y servicio del rey, con el fin de lograr estos lujos inútiles; mas cuando adentrado por esos caminos experimenta contrariedades, se queja del decreto de Dios y sus preceptos, empieza a murmurar contra la fortuna y se asombra de su poca justicia, porque no le ayudó a conseguir gran riqueza con que agenciarse vino en abundancia para estar siempre embriagado, y numerosas concubinas ataviadas con oro y pedrería de variadas clases, que le sirvan de incentivo para disfrutar del placer sexual más de la cuenta, como si en ello se cifrara el objetivo de la existencia de ese miserable. A tal extremo llega el error del vulgo, hasta recriminar a Dios de incapacidad por haber creado el universo de tal naturaleza, que, según se imaginan, da lugar a estos grandes males, dado que no ayuda a cualquier hombre vicioso a la consecución de su maldad hasta el punto de hacer asequible a su alma perversa la satisfacción de su rastrera pasión, que, como dejamos expuesto, no tiene límites. Por el contrario, los virtuosos y sensatos conocen y penetran la sabiduría que resplandece en el universo, como lo proclamó David (¡la paz sobre él!): «Todas las sendas de Yhwh son benevolencia y verdad, para los que guardan su alianza y sus mandamientos» (Sal 25,10), dando a entender que quienes se acomodan con la naturaleza de las cosas y los preceptos de la Ley, percatados de la finalidad de entrambas, contemplan claramente la bondad y la verdad universal; por ello cifran su ideal en lo que constituye su destino como hombres, es decir, la *percepción*. En cuanto a las necesidades corporales, buscan lo preciso: pan para comer y vestido para cubrirse (cf. Gn 28,20), sin lo superfluo, cosa fácil, al alcance de cualquiera con escaso esfuerzo, limitándose a lo preciso. Siempre que veas en ello dificultad e impedimento, es motivado por la superfluidad, porque, empeñados en apetecer lo innecesario, se dificulta aun lo auténticamente necesario, ya que cuanto más se inclina el hombre a lo supervacáneo, más dificultoso resulta el asunto, gastando fuerzas y bienes en lo innecesario, sin encontrar lo preciso.

Debes considerar nuestras condiciones en orden a la consecución, porque cuanto más indispensable es una cosa al animal, más se encuentra y a más bajo coste; y cuanto menos necesaria, más difícil es de hallar, y a más alto precio[20]. Así, p. ej., lo más imprescindible para el hombre es el aire, el agua y el alimento, pero ante todo, el aire, porque si le falta un momento, se muere, en tanto que sin agua puede resistir uno o dos días: el aire, pues, sin duda alguna, es lo más halladero y lo más barato. La necesidad del agua es más urgente que la del alimento, pues hay hombres que aguantan sin comer cuatro o cinco días pudiendo beber, y en cualquier ciudad se encuentra agua más abundante y barata que el alimento. Lo propio ocurre con los alimentos: los más indispensables se hallan más fácilmente y más económicos en un mismo lugar que los menos necesarios. En cambio, el almizcle, el ámbar, el rubí, la esmeralda, pienso que ningún sensato opine sean muy necesarios al hombre, salvo para un tratamiento médico, y aun pueden substituirse, al igual que otras cosas similares, por diversas especies de hierbas y polvos.

En eso se hace ostensible la bondad y generosidad de Dios (¡exaltado sea!) para con este débil animal; pero lo más patente es su justicia y equidad respecto a los seres vivientes, porque en el ciclo de nacimiento y corrupción naturales, no se da el caso de que un animal de cualquier especie se distinga de otro individuo de la misma por una facultad particular o por un miembro aditicio, sino que todas ellas, físicas, psíquicas y vitales, al igual que los miembros de que está dotado el individuo, son esencialmente las mismas que posee otro, y si se da en alguno determinada defectuosidad es accidental, debida a una causa extranatural, lo cual es raro, como dejamos expuesto. Entre los individuos conformes en el proceso natural, no existe en absoluto superioridad o inferioridad, sino la resultante de la disposición de las diversas clases de materias, consecuencia necesaria de la naturaleza peculiar de cada especie, cosa que no concierne más a un individuo que a otro. Pero que uno posea numerosas vejigas de almizcle y vestidos adornados de oro, mientras otro carece de esas superfluidades de la vida, no implica injusticia ni violencia. Quien consiguió tal superfluidad no ha logrado ninguna prerrogativa en su substancia: solamente tiene una ilusión falaz o un juguete, ni quien carece de tales superfluidades de la vida es necesariamente un minusválido: «El que había recogido de más, no tenía nada de más, y el que había recogido de menos no tenía nada de menos, sino que tenía cada uno lo que para su alimento necesitaba» (Ex 16,18). Es lo que suele acaecer en todo tiempo y lugar y, como dejamos expuesto, no hay que parar mientes en ello.

Por las dos consideraciones precedentes reconocerás la bondad de Dios (¡exaltado sea!) para con sus criaturas, haciéndoles encontrar lo necesario según el orden de su importancia y estableciendo la igualdad entre los individuos de una misma especie en la creación. A este respecto, el Príncipe de los Sabios dijo: «Todos sus caminos son justísimos» (Dt 3,24), como queda dicho. David, por su parte, dice: «Es benigno Yhwh para con todos, y su misericordia sobre todas sus obras» (Sal 145,9), porque el mayor bien, como dejamos dicho, es la existencia, y la creación de la *facultad directriz* en los animales es un testimonio de su misericordia, como dejamos expuesto.

20. Análogas reflexiones, casi en los mismos términos, se encuentran en un pasaje del libro de Bahya ibn Paquda *Deberes morales* (lit.: «Deberes de los corazones»), lib. II, final del cap. 6, que Maimónides parece haber tenido presente.

CAPITULO 13

[Imposibilidad de hallar humanamente una causa final del universo; no lo es el hombre]

Las mentes de los hombres perfectos se han sumido con frecuencia en la perplejidad ante la cuestión de cuál sea el objetivo final de este universo. Voy a tratar de evidenciarte que, según todas las escuelas, tal cuestión es ociosa. En mi opinión, todo agente que obra con intención implica necesariamente una finalidad en perspectiva; esto es manifiesto y no precisa demostración, conforme a la especulación filosófica. Es igualmente notorio que lo así realizado con un propósito adquiere el ser, tras la inexistencia. Entre lo plenamente evidente y de todos admitido está la realidad del Ser necesario, que jamás fue ni será inexistente, no necesita agente, como dejamos expuesto[21], y como no fue hecho, vano es buscarle causa final. Por ello no cabe preguntarse: cuál es el postrer objetivo de la existencia del Creador (¡exaltado sea!), dado que no es una cosa creada. Queda claro, por consiguiente, tras estas premisas, que la finalidad únicamente ha de inquirirse en las cosas producidas por un Ser dotado de inteligencia, es decir, en todo lo originado por un intelecto necesariamente ha de indagarse cuál es la causa final; pero huelga tal investigación tratándose de lo innato, según queda indicado.

Tras este preámbulo, comprenderás no ha lugar para escrutar el objetivo final del universo, ni, según nuestra opinión, la de quienes profesamos la temporalidad del cosmos, ni la de Aristóteles, que lo cree eterno. En efecto, de acuerdo con su sentencia respecto a la eternidad del mundo, no cabe perquirir causa final para ninguna parte del universo, puesto que, conforme a su sentir, no ha lugar para plantearse la cuestión de cuál sea la razón última de la existencia de los cielos, ni por qué tiene tal dimensión o tal numerosidad, ni por qué la materia es tal, como tampoco cuál sea la finalidad de tal especie animal o vegetal, dado que, según él, todo dimana de una necesidad eterna e inmutable. Cierto que la ciencia física investiga la finalidad propia de todo ser natural, pero no es ése el objetivo postrimero de que hablamos en el presente capítulo. En efecto, está perfectamente claro en la Física que todo ser de la naturaleza debe tener necesariamente una objetividad, si bien esta causa final, la más noble entre las cuatro, queda oculta en la mayoría de las especies. Aristóteles declara constantemente que la naturaleza nada hace en vano, o sea que toda obra de la misma inexcusablemente ha de tener una finalidad. Afirma igualmente que los vegetales fueron creados en beneficio de los animales, como también asevera respecto a diversos otros seres que son

21. *Vid.* II parte, Introducción, 20.ª proposición.

unos para otros, aplicable de modo especial a los miembros de los animales.

Considera que la existencia de esta finalidad en el estrato físico indujo a los filósofos a admitir otro principio diferente de la naturaleza, a saber: el que Aristóteles denomina «intelectivo» o «divino», que hace tal cosa para tal otra[22]. Entiende asimismo que, para el hombre imparcial, una de las pruebas más sólidas de la temporalidad del mundo se basa en el hecho, demostrado respecto a los seres naturales, de que todos tienen su finalidad y tal existe para cual, demostración del propósito de un agente intencionado, pero que no se concibe sino en orden a una nueva producción.

Vuelvo al tema del presente capítulo concerniente a la causa final. Digo, pues, que Aristóteles ya declaró que son una sola cosa, en el orden físico, agente, forma y finalidad, es decir, específicamente *una*. Así, p. ej., la forma de Zayd es agente generador del individuo 'Amr, su hijo, lo que ella realiza es dar una forma de su especie a la materia de Zayd, y el objetivo postrero de éste es tener una forma humana. Lo propio ocurre, según él, a cada uno de los individuos de las especies físicas sujetas a propagación, porque en ellas las tres causas pertenecen a una misma especie. Todo esto es atinente a la finalidad primera. Sin embargo, la generalidad de los naturalistas piensan que existe necesariamente para cada especie una finalidad última, aunque sea muy difícil reconocerla, y, *a fortiori*, la de todo el universo. De las palabras de Aristóteles parece deducirse que, según él, el fin último de esas especies consiste en la perdurabilidad del nacimiento y corrupción, indispensables para perpetuar el devenir de esa materia, de la cual no puede surgir ningún individuo permanente y de la que, no obstante, debe nacer, en definitiva, todo cuanto puede generarse, es decir, lo más perfecto posible, dado que el objetivo final es alcanzar la perfección. Es evidente que lo más perfecto generable de esa materia es el hombre, último y más perfecto de esos entes compuestos. En consecuencia, si se afirma que todos los seres sublunares existen con vistas a él, sería cierto desde ese punto de vista, es decir, que el movimiento de las cosas mudables se origina en razón de su nacimiento, a fin de lograr la perfección asequible. Ahora bien, no cabría preguntar a Aristóteles, en vista de su teoría de la eternidad del mundo, cuál sea la finalidad de la humana existencia, porque siendo, según él, el fin primero de cada individuo nacido el perfeccionamiento de la forma específica, todo individuo cuyas acciones resultantes de la misma sean perfectas habría alcanzado su finalidad cabal y completa. La meta final de la especie es la permanencia de esta forma mediante la continuidad de nacimiento y corrupción, de manera que siempre se mani-

22. «Los filósofos, reconociendo en todas las cosas físicas una causa final, necesariamente han tenido que remontar la serie de las causas y llegar así al último fin, que es el principio *inteligente* o *divino*, causa absoluta de esas causas intermedias que existen cada una en favor de otra» (Mk).

fieste un nuevo proceso de generación orientado hacia la máxima perfección posible. Está claro, por tanto, que, según la teoría de la *eternidad*, huelga la cuestión de la finalidad última del complejo cósmico.

Hay, sin embargo, quienes piensan, respecto a nuestra creencia de la temporalidad del universo mundo, tras su inexistencia, que tal pregunta es obligada, es decir, inquirir la causa final de todo este universo, y, así, son de opinión que la finalidad de todo lo existente es únicamente la presencia del linaje humano, cuyo destino es adorar a Dios, y todo cuanto fue hecho lo fue para él, al extremo que hasta las mismas esferas celestes giran solamente en beneficio suyo y para producir cuanto precisa. Algunos pasajes de los Libros proféticos, literalmente tomados, corroboran esta opinión, *v. gr.*: «La formó (la tierra) para que fuese habitada» (Is 45,18); «Si no he hecho yo pacto con el día y con la noche, ni he dado leyes a los cielos y a la tierra...» (Jr 33,25). Ahora bien, si las esferas existen para el hombre, *a fortiori* todas las especies animales y las plantas. Pero, analizada esta opinión, cual conviene a hombres inteligentes, se reconocerá su fallo. En efecto, si se pregunta a quien profese tal teoría: dado que el objetivo final es la existencia del hombre, ¿habría podido el Creador formarle sin todos esos preparativos, o sólo era generable tras ellos? Si contestaran que eso era posible y que, p. ej., Dios habría podido producir al hombre sin la existencia de cielos, cabría preguntarse: ¿qué utilidad reportan todas esas cosas, carentes en sí mismas de finalidad propia, creadas únicamente por causa de algo que podría existir sin ellas? Aun admitiendo sea todo ello ordenado al hombre y la finalidad de éste sea adorar a Dios (¡exaltado sea!), como queda dicho, surge otra pregunta: ¿cuál es el objetivo de tal adoración, dado que no puede acrecentarse su perfección aunque todas las criaturas le adorasen y le percibiesen del modo más perfecto, y aun cuando nada existiese fuera de él, ninguna imperfección le alcanzaría? Si a ello se contestara: no se trata de su perfección, sino de la nuestra, en que se cifra nuestro mayor bien y excelencia, se impondría la siguiente cuestión: ¿cuál es la finalidad de nuestra existencia con tal perfección? Forzosa y necesariamente nos llevaría esta cuestión de la causa final a la siguiente conclusión: «Dios lo quiso», o: «su sabiduría lo decretó», lo cual es cierto; por eso encontrarás que los sabios de Israel en su ritual de preces se expresaron así: «Tú has distinguido al hombre desde el principio y le has destinado a comparecer ante tu presencia. ¿Quién podría preguntarte por qué lo hiciste? Aun si el hombre es justo, ¿en qué te beneficiará?»[23]. Con ello declararon que no hay otra causa final en el universo sino su sola voluntad. Ahora bien, siendo así, dado que la

23. Palabras tomadas del ritual del *Yôm Kippûr* («Fiesta de las expiaciones o del perdón»), oración final, de clausura (*ne'ilâ*).

creencia en la temporalidad nos obliga a admitir que este mundo, sus causas y efectos podrían ser diferentes de lo que son, seguiríase el absurdo de que todo cuanto existe, excepto el hombre, carecería en absoluto de finalidad propia, dado que la única en perspectiva sería el hombre, el cual podría haber existido sin todo ello. Por lo cual, a mi juicio, la única opinión acertada, de acuerdo con las creencias religiosas y de conformidad asimismo con las nociones especulativas, es que no ha de aceptarse que todos los seres existan por causa del hombre, sino que todos los demás han sido creados con su propia razón de ser y no con vistas a otra cosa. Así, tampoco cabría plantear la cuestión de la finalidad de las especies todas de entes, aun para quienes admitimos la temporalidad del mundo, pues nosotros creemos que todas sus partes tienen existencia por su voluntad, y unas encierran en sí mismas su propia finalidad, mientras que otras la tienen en pro de algo distinto, dotado de su objetividad. Así como fue su voluntad que existiera la especie humana, igualmente los cielos y sus astros, así como los ángeles. En cualquiera de los seres la finalidad radica en sí mismo, y cuando la existencia de una cosa depende de otra previa, produjo ésta primeramente, como la sensibilidad, que precede a la intelección. La expresión de este punto de vista se encuentra asimismo en los Libros proféticos, donde se dice: «Todo lo ha hecho Yhwh para sí mismo» (Prov 16,4), donde el pronombre puede referirse al complemento; y, si se aplica al sujeto, el sentido sería: por causa de la esencia de Dios (¡exaltado sea!), es decir, de su voluntad, que se identifica con su esencia, como queda expuesto en este Tratado[24]. Ya declaramos que su esencia (¡exaltado sea!) se denomina asimismo «su gloria» (Ex 33,18). Según eso, la dicha referencia: «Todo lo ha hecho Yhwh para sí mismo» sería semejante a esta otra: «A todos cuantos llevan mi nombre, que yo los creé, formé e hice para mi gloria» (Is 43,7), como si dijera: todo aquello cuya creación me es atribuida lo hice exclusivamente por mi voluntad. La expresión «formé e hice» se refiere a lo que ya te expliqué, la existencia de seres sólo posible tras la de otros; equivale, por tanto, a decir: «He creado esa primera cosa que necesariamente debía preceder, como, p. ej., la materia antecedente a todo ser material; después hice *en* lo anterior, o *después* de ello, lo que fue mi designio realizar, sin que mediara otra razón que la simple voluntad. Si recapacitas sobre el Libro que guía a quienes desean orientarse, y por eso se llama *Torá* («enseñanza»), advertirás desde el principio del relato de la Creación hasta el final la idea que apuntamos. En efecto, no se afirma en modo alguno se haya creado nada con vistas a otra cosa, sino que se constata de cada una de las partes del universo por él creadas que encerraba su finalidad. Tal es la significación de las palabras «Y vio Dios ser

24. *Vid.* I parte, caps. 53 s.

bueno», pues ya sabes lo que dejamos expuesto sobre esta sentencia: «La Escritura se expresa conforme al lenguaje de los hombres», y *ṭôb* («bueno») es un término que empleamos para lo que es conforme a nuestro propósito[25]. Del conjunto se afirma: «Y vio Dios ser muy bueno todo cuanto había hecho» (Gn 1,31), como si dijera que todo lo realizado era conforme al propósito, sin nada defectuoso[26]: es lo que significa *me'ōd* («muy»), porque a veces una cosa está bien y responde de momento a nuestro intento, mas después su objetivo queda frustrado. Se indica, por tanto, que todo cuanto había hecho respondía a su intención y era plenamente conforme a su propósito. No te induzca a error lo dicho sobre los astros: «Para alumbrar la tierra y presidir el día y la noche» (*ibid.* 1,17-18), ni pienses signifique «para cumplir tal misión»[27], pues se trata solamente de indicar su naturaleza, la que plugo al Creador conferirles, o sea alumbrar y regir. Análogamente, se dice del hombre: «Y dominad sobre los peces del mar...» (*ibid.* v. 28), lo cual no significa fuera creado para eso: da a entender solamente la naturaleza que Dios (¡exaltado sea!) le imprimió. En cuanto a lo dicho acerca de las plantas, que fueron por él adjudicadas a los hombres y demás animales (*ibid.* v. 29), ya lo declaró Aristóteles y otros, y es patente fueron creadas para provecho de los animales, que no pueden prescindir de la pitanza. No ocurre lo mismo con los astros, quiero decir que no existen por nosotros, ni con el fin de proporcionarnos un beneficio porque las expresiones «para alumbrar y regir», como queda dicho, indican tan sólo la utilidad que reportan, y se proyecta sobre este bajo mundo, conforme te expuse sobre la naturaleza de los bienes que constantemente refluyen de unas cosas a otras. El bien que de continuo sobreviene, considerado respecto a su beneficiario, podría sugerir que éste es causa final de aquello que le ha comunicado su bondad y excelencia. Así, un ciudadano cualquiera podría imaginarse que la finalidad del soberano es preservar la casa del mismo, por la noche, de los ladrones, lo cual no deja de ser verdad en cierto sentido, dado que, salvaguardada aquélla y conseguido tal beneficio de parte del rey, podría parecer sea el objetivo de éste guardar la casa de dicho sujeto. En este sentido debemos interpretar cualquier texto cuya significación literal da a entender que una cosa noble fue hecha por razón de otra inferior, lo cual indica simplemente que ésta deriva de la naturaleza de aquélla.

Debemos, por tanto, creer que la creación de cuanto existe fue planeada por él (¡exaltado sea!) conforme a su voluntad, y no hemos de inquirir otra causa ni otra finalidad, como tampoco indagaremos la causa final de su existencia (¡exaltado sea!), ni la de su voluntad, en

25. *Vid.* I parte, cap. 26 y *passim*.
26. *Vid.* II parte, cap. 30.
27. *Vid. supra*, cap. 11 de la II parte.

virtud de la cual todo lo que fue y será creado es como es. No incurra, pues, tu espíritu en el error de pensar que las esferas y los ángeles fueron creados por causa nuestra. Ya se nos dijo cuál sea su valor: «He aquí que las naciones son como gotas de agua en el caldero» (Is 40,15). Considera tu substancia y la de las esferas, los astros y las Inteligencias separadas y te percatarás de la verdad; comprenderás que el hombre es lo más perfecto y noble, y nada más fuera de él, entre todo lo creado de esta materia; pero, comparada su condición con la de las esferas, y *a fortiori* con la de las Inteligencias separa das, es muy poca cosa, conforme a lo dicho: «Mira, aun a sus ministros no se confía, aun en sus ángeles halla tacha. ¡Cuánto más los que habitan moradas de barro y del polvo traen su origen!» (Job 4,18-19). Advierte que los «ministros» mencionados en ese texto no son en absoluto de la especie humana, como lo prueba lo que se añade: «Cuánto más...». Los «ministros» citados en ese texto son los ángeles, y los ángeles aludidos en este versículo son las esferas, sin duda alguna. El propio Elifaz declara asimismo esta idea en otro discurso, en estos términos: «Si ni en sus santos se confía, ni los cielos son bastante puros a sus ojos, ¡cuánto menos un ser abominable y corrompido, el hombre, que se bebe como agua la impiedad!» (*ibid.* 15,15-16). Queda, pues, bien explícito que sus santos son sus ministros (o siervos), y no pertenecen a la especie humana; sus ángeles, de quienes se habla en otro versículo, son los cielos, y el término *toholāh* («defecto») encierra el mismo sentido: que «no son puros ante sus ojos», quiero decir que son materiales. Sin embargo, aun cuando tengan la materia más pura y luminosa, son, con respecto a las Inteligencias separadas, turbios, tenebrosos y sin claridad. Si se dice de los ángeles que «aun a sus ministros no se confía», se entiende que carecen de existencia sólida, pues, a nuestro juicio, son cosa creada, e incluso, según quienes creen en la eternidad del mundo y su función en el universo, está desprovista de solidez y fijeza comparados con Dios (¡exaltado sea!), el Ser absolutamente necesario. Las palabras «Cuánto menos un ser abominable y corrompido» corresponden a esas otras: «Cuánto más los que habitan moradas de barro», como si dijera: «Cuánto menos un ser abominable y corrompido, el hombre», infectado de iniquidad, difundida por todos sus miembros, o sea, implicado en la privación. El término *'awlāh* significa «tortuosidad» o «iniquidad», como en «En la tierra de la rectitud obra con iniquidad» (Is 26,10), e *'îš*, lo mismo que *'ādām* («ser humano»), pues a veces se designa con ese término la especie humana, *v. gr.*: «El que hiera mortalmente a otro» *(virum)*.

En suma, esto es lo que debe creerse, pues cuando el hombre se conoce, no incurre en error al respecto y comprende a cada ser conforme es, se tranquiliza y no se turban sus pensamientos inquiriendo tal finalidad para lo que de ella carece o escrutándola para la que no tiene otra sino su propia existencia, subordinada a la voluntad divina, o, si prefieres decirlo así, a la *sabiduría* divina.

CAPITULO 14

[Pequeñez de la Tierra y del hombre en el conjunto de las esferas y los astros]

Otra cosa que el hombre debe asimismo considerar para penetrarse del valor de su alma y no engañarse es lo expuesto referente a las dimensiones de las esferas y los astros, así como las extremas distancias que de ellos nos separan. En efecto, explicadas las medidas de todas las distancias con respecto al hemidiámetro de la circunferencia terrestre, y conocidas por consiguiente las de su hemidiámetro, todas las distancias serán igualmente sabidas. Queda, pues, demostrado que la distancia entre el centro de la Tierra y la cima de la esfera de Saturno es una andadura como de ocho mil setecientos años, de trescientos sesenta y cinco días cada uno, a razón de cuarenta de nuestras millas legales por jornada de camino, de dos mil codos ordinarios. Considera tan enorme y aterradora distancia. Es como lo que se dice: «¿No está Dios en lo alto de los cielos? Mira la cúspide de las estrellas, ¡qué altas están!» (Job 22,12). En otros términos: ¿No ves que la elevación de los cielos demuestra cuán lejos estamos de concebir la Divinidad? Porque si nos hallamos a tal distancia de un cuerpo separado por tamaño espacio, que su substancia y la mayoría de sus funciones nos quedan encubiertos, ¿cuánto más la percepción de su Autor, que es incorpóreo? Esa enorme distancia demostrada es sólo mínima, porque entre el centro terráqueo y la concavidad de la esfera de las estrellas fijas no puede ser menor en absoluto, y posiblemente sea varias veces mayor, dado que el volumen corpóreo de las esferas solamente se ha demostrado al mínimo, como resulta de los tratados de las *Distancias*, y así no es posible determinar con exactitud el espesor de los cuerpos que, según Ṭabīt, el razonamiento nos obliga a admitir entre esfera y esfera, porque no hay entre ellos estrellas que nos sirvan de referencia. En cuanto a la esfera de las estrellas fijas, su volumen formaría un camino de al menos cuatro años, como es notorio por la medida de algunas de esas estrellas, que tienen cada una un volumen noventa y nueve veces superior, y más, al del globo terráqueo. Pero quizá el espesor de su cuerpo sea todavía mayor. En cuanto a la novena esfera, que origina el movimiento diurno del conjunto, se ignora en absoluto su medida, porque, no teniendo estrellas, no hay medio de averiguar su magnitud.

Considera cuán vastas son las dimensiones y cuán elevado el número de los cuerpos celestes. Si la Tierra entera apenas es una mínima parte respecto a la esfera de las estrellas, ¿cuál será la proporción de la especie humana respecto a todos esos seres creados, y cómo podrá nadie de nosotros imaginarse que existen por consideración a él y que

sean instrumentos suyos? Esto comparando los cuerpos; ¿qué será considerando la entidad de las Inteligencias separadas? Podría argüirse contra la opinión de los filósofos al respecto diciendo: si pretendemos que el objetivo de esas esferas es, p. ej., regir a un ser humano o un conjunto, sería absurdo conforme a la especulación filosófica; pero como creemos que su finalidad es el gobierno del humano linaje, no lo hay en que estos grandes cuerpos individuales estén ordenados a la existencia de los miembros de las diferentes especies, cuyo número, según la doctrina de aquéllos, es infinito. Podría compararse con el artesano que construye instrumentos de hierro, de un quintal, para fabricar una aguja del peso de un grano. Si se tratara solamente de una aguja, sería un mal negocio, desde cierto punto de vista, pero no en un sentido absoluto. Ahora bien, dado que fabrica con ese pesado instrumento aguja tras aguja, y aun varios quintales, la construcción de aquél es obra de sabiduría y un buen negocio. Del mismo modo, la finalidad de las esferas es perpetuar el nacimiento y corrupción, cuya ordenación final es la existencia de la especie humana, como queda asentado, de conformidad con textos bíblicos y tradiciones que pueden verse en abono de esta idea. No obstante, el filósofo podría redargüir diciendo: si la diferencia entre los cuerpos celestes y los individuos de la especie sometidos a nacimiento y descomposición se limitara a la magnitud o pequeñez, la objeción estaría fundada; mas como la disparidad estriba en la nobleza de su substancia, constituiría un desmesurado absurdo que el más noble sirviera como instrumento para la existencia de lo más bajo y vil. En resumen, el hecho es que semejante objeción puede corroborar nuestra creencia en la novedad del mundo, y ése es el principal objetivo del presente capítulo. Por otra parte, siempre he oído a cuantos prestan alguna atención a la Astronomía tachar de exageración lo afirmado por los Doctores (¡bendita sea su memoria!) respecto a las distancias, al asegurar que forma el espesor de cada esfera una andadura de quinientos años, y que entre dos esferas media igualmente un camino de quinientos años. Habida cuenta de que son siete esferas[28], la distancia desde la séptima —me refiero a su parte convexa— al centro de la Tierra cubriría una andadura de siete mil años. Quienquiera que esto oiga pensará que hay exageración en sus palabras y que la distancia no alcanza esa medida; pero, por la demostración efectuada respecto a esas lejanías, comprenderás que la señalada entre el centro de la Tierra y la parte inferior de la esfera de Saturno, que es la séptima, completa un camino de siete mil veinticuatro años. En cuanto a la distancia susodicha, que representa un camino de ocho mil setecientos años, llega hasta la concavidad de la octava esfera. Cuando te encuentras con que los Doctores afirman que hay entre esfera y esfera tal

28. Es decir, como los Doctores cuentan siete esferas, que son las de los planetas.

distancia, se refieren al volumen del cuerpo existente entre éstas, no que allí haya un vacío.

No esperes te diga que todo cuanto afirmaron relativo a cuestiones astronómicas sea acorde con la realidad, porque las ciencias matemáticas en aquellos tiempos eran imperfectas, y no hablaban al respecto como transmisores de la tradición profética, sino más bien como científicos de estas materias en aquella época, o porque lo habían oído a sabios contemporáneos. Por lo cual, si encontramos en ellos afirmaciones que se ajustan a la verdad, yo no diré que no sean verdaderas, ni que sean debidas al azar, sino que la actitud más digna y conveniente para todo varón de carácter noble y recto proceder deberá ser siempre, dentro de lo viable, interpretar las palabras de los demás conforme a la realidad atestiguada.

CAPITULO 15

[Sobre lo imposible. Su relación con la Divinidad]

Lo imposible presenta una naturaleza estable, que permanece constante, no por obra de un agente, imposible de cambiar en modo alguno, por lo cual no es atribuible a la Deidad poder alguno sobre él. En esto no existe discrepancia alguna entre los pensadores y solamente lo ignoran los incapaces de captar las nociones inteligibles. Ahora bien, las discrepancias entre los filosofantes solamente se dan en relación con ciertas especies imaginables, que, a juicio de algunos, pertenecen a la categoría de los imposibles, que Dios no puede cambiar, en tanto que otros sostienen son del orden de las cosas posibles que depende de la omnipotencia divina traerlas a la existencia según su beneplácito. Tal, p. ej., la reunión de dos contrarios en un mismo instante y sujeto, la transmutación de los elementos primordiales, es decir, el trueque de la substancia en accidente, o viceversa, o bien la existencia de una substancia corpórea sin accidente: todo esto se inscribe en la categoría de lo imposible, a juicio de todos los pensadores. Igualmente que Dios existencie un semejante a sí, o se torne a sí mismo inexistente, o se corporeice o se cambie: todo esto pertenece a la categoría de lo imposible, y no podría atribuírsele a Dios facultad para semejantes cosas. En cuanto a la cuestión de si podría producir un accidente solo, sin substancia, una secta de pensadores, los *mutazilíes*, lo creyeron factible, en tanto que otros reputáronlo como imposible. Cierto que quienes admiten un *accidente sin substrato* no han sido inducidos por mera especulación, sino por salvaguardar ciertas doctrinas religiosas, que la especulación rechaza rotundamente, y viéronse forzados a esa teoría. Análogamente, producir un ser corpóreo sin materia alguna, para nosotros entra en el rango de lo posible, pero resulta inviable para los filósofos[29]. Igualmente dirán éstos que formar un cuadrado cuya diagonal sea equivalente a uno de sus lados, o un ángulo sólido encuadrado por cuatro ángulos rectos planos, o cosas parecidas: todo esto pertenece a lo imposible. Pero muchos que ignoran las Matemáticas y no saben de estas cosas sino los vocablos, sin concebir la idea, las considerarán inhacederas. Quién me diera saber[30] si hay aquí una puerta abierta a gusto de todos, y que cada cual pudiera sostener cualquier cosa que se le antojara como posible, mientras otro afirmara que por su naturaleza misma es imposible. ¿O bien hay algo que cierra y obstruye esa puerta, de modo que alguien pueda asegurar es ello inviable por su naturaleza? ¿Podría esto examinarse y comprobarse mediante la potencia imaginativa o el intelecto? ¿Y cómo distinguir lo imaginado de lo conocido? Porque a veces uno está en desacuerdo con otro, o consigo mismo, sobre algo que conceptúa posible por su entidad, en tanto que su objetor sostiene puede ser factible por obra de la imaginación, aunque no por comprobación del intelecto. ¿Hay algo que pueda servir de norma para discernir entre la imaginación y el intelecto? ¿Y ese algo es extrínseco a ambos, o es el intelecto mismo quien establece la distinción entre lo conocido y lo imaginado? Todo esto es materia digna de profunda investigación, pero al margen del presente capítulo.

Sin embargo, es evidente y conforme con todas las opiniones y escuelas que hay cosas imposibles, cuya existencia es inadmisible, respecto a las cuales no cabe atribuir poder a Dios; pero no implica incapacidad ni deficiencia el hecho de no poder cambiarlas, de modo que son necesarias de por sí, sin ser obra de ningún agente. Está claro asimismo que el punto de discrepancia solamente se refiere a cosas situables en una de las dos categorías, lo imposible y lo posible. Entiéndelo bien.

CAPITULO 16

[Actitud de los filósofos ante la omnisciencia divina]

Sobre el conocimiento que tiene Dios (¡exaltado sea!) de todo lo que no es él, hay una gran aberración en las aseveraciones de los fi-

29. «Es evidente que el autor alude aquí a la creación *ex nihilo*, admitida por los creyentes y negada por los filósofos» (Mk).

30. «El autor confiesa aquí su incertidumbre en muchos casos respecto a lo que es posible y lo absolutamente inviable, y se pregunta si el criterio radica únicamente en la inteligencia o si también la imaginación» (Mk).

lósofos, incursos en grave error, del que no pueden liberarse, ni ellos ni sus seguidores en tal opinión. Voy a exponerte las dificultades que los han inducido a equivocación en esta materia. Te expondré asimismo la doctrina de nuestra religión al respecto, y lo que nosotros contraponemos a sus descaminadas y absurdas teorías en orden a la omnisciencia divina. Lo primero y principal que los precipitó en tal opinión y a ella los arrastró fue la falta de ordenación que a primera vista aparece en los humanos avatares: que muchos hombres virtuosos llevan una vida llena de males y dolores, en tanto que otros, perversos, gozan de feliz y placentera existencia. Esto les indujo a plantearse el dilema que ahora verás. Dicen ellos: una de estas dos cosas es verdadera: o Dios nada sabe de esas circunstancias individuales ni de ellas se percata, o bien las percibe y las conoce. Es un dilema riguroso. Y prosiguen: si las percibe y las conoce, fuerza es admitir uno de estos tres casos: o él las regula estableciendo el orden mejor, el más perfecto y cabal, o es incapaz de ordenarlas y nada puede a su respecto, o, finalmente, puede regularlas y disponer un orden adecuado, pero las desatiende, ya sea por desdén y menosprecio, o porque de ellas se muestra celoso. Así vemos entre los hombres quién es capaz de hacer el bien a otro, sabedor de la necesidad que éste tiene de recibir su beneficio, pero aquél, por su malvada índole, por pasión o envidia, celoso de ese favor, no se lo otorga. Este planteamiento es asimismo riguroso y correcto: quienquiera que está al tanto de una cosa ha de preocuparse de la marcha de la misma; o, por el contrario, desentenderse, como se inhibe cualquiera, pongo por caso, de la situación de los gatos u otros seres inferiores; pero quien se desasosiega por un asunto se siente a veces incapaz de dirigirlo, aun queriendo. Tras de enumerar dichos casos, acabaron por admitir categóricamente que de las tres hipótesis válidas acerca de quien conoce una cosa, dos son imposibles con respecto a Dios (¡exaltado sea!), a saber: que sea incapaz, o, pudiendo, se desentienda —lejos de él lo uno y lo otro—, pues ambas constituirían dos tachas, depravación o incapacidad. Por consiguiente, de los casos enumerados, solamente nos queda: o nada absolutamente sabe de tales incidencias, o las conoce y regula de la mejor manera. Mas como las encontramos sin orden, norma y la debida concatenación, de ahí deducimos que ignora tales circunstancias en absoluto, por la razón que sea. Esto es lo que los arrastró primordialmente a tamaña herejía. Todo cuanto acabo de exponerte, destacando la razón de su error, lo encontrarás en el tratado *Sobre la Providencia*, de Alejandro de Afrodisia.

Te maravillarás de ver cómo incurrieron en algo peor de lo que rehuían y cómo desconocieron lo mismo que trataban de inculcarnos y de continuo explicarnos. En cuanto a lo primero, es porque, al querer evitar la imputación a Dios, de negligencia, abandono y preterición, afirmaron que ignora tales cosas, de manera que cuanto

ocurre en este bajo mundo es para él un misterio inasequible. En cuanto a que los susodichos desconocen lo mismo que trataban de inculcarnos, es porque consideran los entes bajo el prisma de los humanos, causantes de sus propios males o víctimas de la fatalidad de la materia, como constantemente afirman y enseñan. Ya expusimos sobre esto lo preciso [31]. Tras apoyarse sobre esa base, que destruye todo fundamento y desfigura la belleza de toda teoría verdadera, trataron seguidamente de eliminar su absurdidad excogitando que el conocimiento de estas cosas es imposible a la Divinidad por varias razones. Una de ellas es que las cosas particulares son aprehendidas solamente por los sentidos, no por el intelecto, y en Dios no cabe percepción sensorial. Otra: las cosas particulares son en número infinito, y el conocimiento consiste en abarcar, pero lo infinito es inabarcable por el conocimiento. Finalmente: las cosas que sobrevienen en el tiempo, sin duda alguna particulares, motivaron un cambio en Dios, dado que implican una renovación sucesiva de conocimientos. En cuanto a nuestra creencia, como adeptos a la Torá, de que él conoce las cosas antes de que existan, nos achacan un doble absurdo: primero, que el conocimiento pueda recaer sobre el no-ser; segundo, que el conocimiento de aquello que está en potencia y de lo que está en acto es una misma cosa. Ahora bien, sus opiniones han entrechocado: unos afirman que él conoce únicamente las especies, no los individuos; y otros, que nada conoce fuera de su propia esencia, de manera que, según tal teoría, no se da en él multiplicidad de conocimientos. Ha habido filósofos que creían, al igual que nosotros creemos, que él (¡exaltado sea!) todo lo sabe y nada absolutamente se le oculta. Son hombres insignes, anteriores a Aristóteles, citados por Alejandro en dicho tratado, pero cuyo sentir él rechaza, alegando que su principal refutación consiste en que a la vista están hombres buenos con males y hombres malos con bienes.

En conclusión, ves que todos ellos, si hubieran encontrado las circunstancias de los humanos ordenadas de manera que hasta el vulgo pudiera apreciar el orden, no se habrían lanzado a tal especulación, ni habrían promovido tal confusión. Pero el origen de esta especulación fue la consideración de las condiciones respectivas de los buenos y los malos entre los hombres, según su entender, no bien reguladas, como decían los ignorantes entre los nuestros: «No es recta la vía del Señor» (Ez 33,17).

Demostrado que la teoría de la omnisciencia divina y la Providencia están íntimamente ligadas, trataré de exponer las opiniones de los pensadores respecto a la Providencia, para después enuclear las dificultades concernientes al conocimiento de Dios en orden a las cosas particulares.

31. *Vid. supra*, cap. 12.

misma casa; cualquiera de ellas consentirá fácilmente en su deseo, se mostrará pronta a dejarse seducir, y él podrá sin esfuerzo traerla a su presencia, sin que ningún juez pueda incriminar al hombre por el hecho de que viva con él. Por consiguiente, si el caso de esta mujer familiar fuera idéntico al de cualquier otra soltera, es decir, que estuviese permitido desposarla, por existir interdicción, la mayoría de los hombres estarían expuestos de continuo al comercio íntimo con semejantes mujeres. Ahora bien, ante la perentoria prohibición de cohabitar con ellas, como se nos intima en términos concluyentes, con amenaza de la pena de muerte o de retracción, ni hay medio alguno de unirse con tales mujeres, se podía tener la seguridad de que el hombre no intentaría el acceso a ellas y apartaría de ellas sus pensamientos.

En cuanto a la facilidad en cuestión, está claro que existe para cada una de las mujeres que se veda el matrimonio. En efecto, es cosa bien conocida que cuando el hombre ha tomado una esposa, la madre de ésta, su abuela, su hija, su nieta y su hermana se encuentran la mayor parte del tiempo cerca del esposo, el cual topa con ellas de continuo, al entrar, al salir y en el curso de sus asuntos. De igual modo, la mujer tiene trato con el hermano de su marido, con el padre y el hijo del mismo. Sabido es asimismo que el hombre se encuentra muy a menudo con sus hermanas, tías maternas y paternas y la esposa de su tío, y con frecuencia se ha criado con ellas. Son todas las mujeres que le está vedado desposar, y, a poco que reflexiones, hallarás que la razón indicada es una de las que impiden tal matrimonio. A mi ver, existe otra, que pertenece al dominio del pudor, pues solamente como consecuencia de una gran impudencia puede realizarse el acto en cuestión entre el tronco y la rama, me refiero a la cohabitación con la propia madre o la hija [113]. Por ello, el comercio mutuo entre el tronco y la rama se prohibió, y poco importa que sea el tronco el que despose a la rama, o a la inversa, o bien que tronco y rama desposen a idéntica tercera persona, es decir, que una misma persona se entregue a la cohabitación con el tronco y la rama. Por esa razón está prohibido tomar simultáneamente a una mujer y su hija, y casar con la esposa del padre o la del hijo, porque en todos esos casos una misma persona descubre la desnudez del tronco y de la rama. Los hermanos y hermanas están asimilados al tronco y la rama, y por consiguiente, dada la prohibición de casar con la hermana, está igualmente vedado desposar a la hermana de la propia mujer y a la del hermano, porque, de esa manera, dos personas que son como tronco y rama casarían

113. Este último caso no está consignado expresamente en la Ley de Moisés, como tampoco el parricidio, y la razón comúnmente admitida es obvia: la enormidad de estos delitos dispensaba al legislador de prohibirlos taxativamente. Además, si la Ley prohíbe la unión de un un hombre con su nieta (Lv 18,10), *a fortiori* se entiende prohibida con su propia hija. *Vid. Talmud bābli*, tr. *Sanhedrin*, fol. 76 a.

ambos con una misma tercera persona. Comoquiera que la unión entre hermanos y hermanas está severamente prohibida, en virtud de su asimilación al tronco y la rama, o más bien teniendo en cuenta que hermano y hermana son como una sola persona, se ha prohibido igualmente casarse con la tía materna, que es como una madre, y la tía paterna, que tiene el rango del padre. Pero así como no está vedado casar con la hija del tío o de la tía, igualmente, por analogía, tampoco con la hija del hermano o la hija de la hermana. Si se permite al tío desposar a la mujer de su sobrino, en tanto que se prohíbe al sobrino casarse con la mujer de su tío, se explica conforme a la primera razón. En efecto, el sobrino se encuentra con frecuencia en casa de su tío, y se relaciona con la mujer de éste al igual que con la mujer de su hermano; pero el tío no suele encontrarse con tanta asiduidad en la casa de su sobrino, ni tiene trato con la mujer del mismo. No ves que estando el padre ligado con la mujer de su hijo, como lo está el hijo con la mujer de su padre, ambos matrimonios están prohibidos por igual y penados con la misma muerte.

En cuanto a la interdicción de copular con una mujer durante su menstruación, o con una casada, la razón es tan obvia, que no es menester investigarla. Sabes también que nos está prohibido gozar comoquiera que sea de una mujer vedada por la Ley, aunque sólo sea por complacencia, como dejamos expuesto en el tratado *'Issûrê bî'āh* («Uniones ilícitas»). Allí decimos que nuestra Ley no permite en modo alguno ocupar el pensamiento con el amor físico, ni excitar nuestra concupiscencia de ninguna manera, y que si el hombre se siente excitado a pesar suyo, debe llenar su mente con otros pensamientos y discurrir sobre otra cosa, hasta que la excitación haya pasado. He aquí lo que dicen los Doctores en sus sentencias, tan aptas para la perfección incluso de los virtuosos: «Si el hediondo te encuentra, llévale a la casa de estudio; si es de hierro, se fundirá; si de piedra, se quebrará», según se dijo: «No es mi palabra como el fuego —oráculo de Yhwh— y cual martillo que tritura la roca» (Jr 23,29). El doctor da aquí a su hijo esta regla de conducta: «Si te sientes presa de la concupiscencia, y ello te causa sufrimiento, vete a la casa de estudio, entrégate a él y a la lectura, pregunta y déjate interrogar, y ese sufrimiento se desvanecerá a buen seguro». Notable es la expresión *ese hediondo*, pues, efectivamente, no lo hay mayor. Esa moral no solamente está prescrita por la religión, sino también recomendada por los filósofos. Ya te he citado las palabras textuales de Aristóteles: «Ese sentido que constituye una ignominia para nosotros, refiriéndose al tacto, que nos impele a buscar la suculenta comida y el amor físico». En sus escritos calificó de abyectas a las personas que se entregan a esos apetitos, y les prodiga su reprensión y burla, como podrás comprobar en sus tratados de *Ética* y de *Retórica*. Con vistas a esa conducta virtuosa, que debe ser objetivo de todos nuestros esfuerzos, los Doctores nos prohibieron mirar a los cuadrúpedos y pá-

jaros en el momento de su acoplamiento. A mi juicio, ésa es también la razón de prohibirse el apareamiento de animales de especies distintas, ya que, como es sabido, el individuo de una determinada no experimenta inclinación a acoplarse con el de otra diferente, a menos que a ello se le fuerce, como a diario se ve practicar a esos hombres abyectos empeñados en la procreación de mulos. La Ley no quiso, pues, que el israelita descendiera a semejante práctica, que tanta degradación e impudor revela, ni que se ocupe de cosas que la religión abomina, salvo en caso de necesidad; pero no hay tal en ese apareamiento. Estimo asimismo que la prohibición de enyuntar dos especies para cualquier clase de trabajo tiene como objetivo apartarnos del acoplamiento similar; por consiguiente, si se dijo: «No ares con buey y asno uncidos juntos» (Dt 22,10), es porque, al verse contiguos, podrían llegar a aparearse. La prueba es que tal disposición se hace extensiva a otros animales, aparte del buey y el asno: «Nada importa que se trate de un boyal y un jumento u otros animales de especies diferentes; pero la Escritura se refiere a lo habitual».

También creo que uno de los motivos de la circuncisión es minorar la cohabitación y mitigar el órgano, a fin de restringir su acción dejándolo en reposo lo más posible. Se ha pretendido que la circuncisión tenía como finalidad acabar lo que la Naturaleza había dejado imperfecto, lo cual ha suscitado crítica, alegando cómo las cosas de la Naturaleza podrían ser imperfectas al extremo de precisar un acabamiento de origen externo, tanto más que el prepucio tiene su utilidad para el miembro en cuestión. Pero tal precepto no tiene como objetivo remediar una imperfección física. El fin verdadero es el dolor corporal ocasionado a ese miembro, que en nada perturba las funciones necesarias para la conservación del individuo, ni mina la procreación, pero aminora la pasión y la exacerbada concupiscencia. Que la circuncisión atenúa la incontinencia y hasta disminuye la voluptuosidad es cosa que no admite duda, porque si desde el nacimiento se hace sangrar a ese miembro, quitándole la cobertura, quedará indudablemente debilitado. Los Doctores afirmaron expresamente: «La mujer que se entregó al amor con un incircunciso, difícilmente podrá retraerse de él». Tal es, a mi juicio, el motivo primordial de la circuncisión. ¿Y quién fue el primero en practicar ese rito? ¿No fue Abraham, tan celebrado por su castidad? Así lo aseveran los Doctores a propósito de este pasaje: «Mira que sé que eres mujer hermosa» (Gn 12,11).

Otro motivo, y muy importante, tiene a mi parecer la circuncisión, a saber: hace a los que profesan la idea de la unidad de Dios que se distingan por un mismo signo corporal, impreso en todos, de manera que quien no está integrado entre ellos no puede, por su calidad de foráneo, pretender incorporarse, pues podría suceder que quienes obraran así, lo hicieran movidos por un afán utilitario o de engañar a los adeptos de dicha religión. Tal acto, nadie lo practicaría en sí mismo o en su hijo sino por verdadera convicción, puesto que no se trata de

una incisión en la pierna o quemadura en el brazo, sino de algo extremadamente penoso. Notorio es cómo los hombres se estiman y ayudan mutuamente cuando tienen todos una misma marca distintiva, que para ellos viene a ser una especie de alianza y pacto. De igual manera es una alianza pactada por Abraham nuestro padre para la creencia en la unidad de Dios, de manera que todos aquellos que se circuncidan son los únicos incorporados a la alianza abrahámica, en virtud de la cual se adquiere el compromiso de creer en la unidad. «Para ser tu Dios y el de tu descendencia después de ti» (Gn 17,7). Es, por tanto, otra razón relevante que se puede alegar en pro de la circuncisión, quizá hasta de mayor trascendencia que la primera.

La religión no puede practicarse plenamente ni perpetuarse sino efectuando la circuncisión en los años de la infancia, y eso por tres razones: 1.ª) si se dejara crecer al niño (sin ella), se correría el riesgo de que no la practicara; 2.ª) no sufre tanto como sufriría un adulto, porque su miembro es tierno y él tiene todavía una imaginación débil, dado que una persona mayor se figura terrible y cruel, antes de que suceda, lo que su fantasía se forja anticipadamente; 3.ª) los padres no tienen todavía un gran amor al hijo en el momento de su nacimiento, porque la *forma imaginativa* que en ellos produce el amor del hijo no se ha consolidado todavía en ellos. En efecto, ésta se acrecienta mediante el trato habitual y va en aumento a medida que el niño crece; sólo después empieza a descender y obliterarse. Por tal motivo, el padre y la madre no experimentan hacia el recién nacido el amor que sienten cuando ya tiene un año, ni aman tanto a éste como al que cuenta seis. Si, pues, se aplazara dos o tres años la circuncisión, ello tendría como consecuencia descuidarla en razón del afecto y cariño hacia el niño. Pero, a raíz de su nacimiento, esa *forma imaginativa* es muy tenue, sobre todo en el padre, a quien tal precepto se prescribe.

La razón de que la circuncisión tenga lugar al octavo día es que todo animal en el momento de nacer es muy débil, como si todavía se hallara en el seno materno; sólo al cabo de siete días se cuenta entre los seres que están en contacto con el aire. ¿No ves que también para los cuadrúpedos se contempla esa circunstancia?: «Quedará siete días con su madre...» (Ex 22,29). Antes de ese plazo se le considera como un aborto, y, análogamente, el hombre no podrá ser circuncidado sino al cabo de siete días. De este modo asimismo el asunto queda fijo, y «nada harás variable».

También se incluye en esta clase la interdicción de mutilar los órganos sexuales de todo animal macho, relacionada con el principio de *estatutos y ordenanzas justas* (Dt 4,8), es decir, del justo medio en todas las cosas. No hay que entregarse en demasía al amor físico, como dejamos dicho, pero tampoco debe erradicarse del todo. ¿No dictó Dios esta orden: «Sed fecundos y multiplicaos»? (Gn 1,22). Dicho órgano debe, pues, debilitarse mediante la circuncisión, pero sin extirparlo del todo; al contrario, aquello que es natural deberá con-

servarse en su naturaleza, pero hay que guardarse de los excesos. Está prohibido al castrado y al eunuco desposar a una israelita, puesto que ello supondría una cohabitación frustrada y sin objetivo, y semejante matrimonio vendría a ser una ocasión de caída para la mujer y para el que la requiere, lo cual está bien claro.

Con el fin de apartarnos de las uniones ilícitas se prohibió al bastardo desposar a la hija de un israelita. Se ha querido que el hombre y la mujer adúlteros supieran bien que, al cometer ese acto, imponían por anticipado a sus hijos un estigma irreparable. Los bastardos han sido objeto de desprecio, según la usanza de todas las naciones, y por ello el linaje de Israel se ha juzgado demasiado noble para emparentar con ellos. A los sacerdotes les está prohibido, en razón de su nobleza, casar con una cortesana, una divorciada o una mujer nacida de tal matrimonio; al Sumo Sacerdote, nobilísimo entre todos los sacerdotes, se le prohíbe incluso casar con una viuda o una mujer no virgen. La razón de todo esto es obvia. Si está prohibido admitir a los bastardos en *la comunidad de Yhwh* (Dt 23,2), *a fortiori* a los hombres y mujeres esclavos. En cuanto a la prohibición de alianzas con los gentiles, está motivada en el texto pentatéutico en estos términos: «Te expondrías a tomar a sus hijos» (Ex 34,16).

La mayoría de los *estatutos* cuya razón nos es desconocida no tiene otro objeto que apartarnos de la idolatría. Si, para ciertos detalles, los motivos se me escapan y desconozco su utilidad, ello se debe a que no es lo mismo conocer ciertas cosas por mera tradición que haberlas presenciado. Por eso, lo poco que yo sé de los sabienos, por haberlo leído en los libros, no es comparable a lo que sabían quienes conocían sus ritos como testigos oculares, sobre todo ahora que esas opiniones han desaparecido desde hace mil o más años. Si conociéramos todas las particularidades de los mismos, y hubiésemos oído todos los pormenores de semejantes opiniones, comprenderíamos cuánta sabiduría se encierra en los detalles de las prácticas relativas a los sacrificios, impurezas, etc. Por mi parte, no dudo que todo ello estuviera encaminado a borrar de nuestros espíritus esas ideas falsas y eliminar esas prácticas inútiles, que hacían perder el tiempo en vanas y ociosas ocupaciones. Tales conceptos no hacían más que impedir al espíritu humano la búsqueda de los principios intelectuales o las acciones útiles, como nos lo expusieron nuestros profetas, al decir: «Han seguido futilidades faltas de provecho». Y Jeremías advierte: «Sólo mentira fue la herencia de nuestros padres, vanidad sin provecho alguno» (Jr 16,19). Comprenderás perfectamente cuán pernicioso resulta todo eso, y si no es cosa que urgía erradicar a toda costa. Así pues, la mayoría de los mandamientos, como dejamos dicho, no tiene otra finalidad que descartar tales creencias y aligerar las grandes y pesadas cargas, los trabajos y molestias que aquellas gentes se imponían para la celebración del culto. Por consiguiente, todo precepto de la Ley, positivo o negativo, cuya razón ignores, no tiene otro objetivo que curar alguna de esas enfermedades que, a Dios gracias, ya no conocemos hoy día. Es lo que debe creer todo hombre perfecto que comprenda el auténtico sentido de esta palabra divina: «No he dicho yo a la progenie de Jacob: Buscadme en vano» (Is 45,19).

Hemos recorrido uno por uno todos los mandamientos comprendidos en las diferentes clases, indicando sus razones. Solamente quedan algunos que no he podido motivar y ciertas particularidades de menor cuantía; pero, en realidad, la razón de las mismas queda virtualmente indicada de forma asequible a todo hombre estudioso e inteligente.

CAPITULO 50

[Algunos aspectos históricos del Pentateuco y su verdadera significación religiosa. Genealogías y enumeraciones]

Otras cosas hay también que forman parte de los *misterios de la Ley*, y que, por haber preocupado a no pocas personas, necesitan explicación. Son ciertos relatos narrados en el Pentateuco, en los cuales no se aprecia ninguna utilidad, como son, p. ej., la serie de pueblos descendientes de Noé, sus nombres y lugares donde habitaron (Gn 10). «Los hijos de Seír, el jorreo, así como los reyes que han reinado en la tierra de Edom» (Gn 36,20-31 y ss.) y otros similares. Dicen los Doctores, como tú sabes, que el impío Manasés no hacía más que ocupar su innoble consejo en la crítica de esos pasajes: «sentábase —dicen— en plan de exegeta, parodiando las *Haggādôt*, diciendo, p. ej., ¿Era necesario que Moisés escribiera: "la hermana de Lotán fue Timná"?» (*ibid.* v. 22).

Empezaré por inculcarte un principio general y después pasaré a los detalles, como hice al motivar los mandamientos. Ten en cuenta, siempre que encuentres en el Pentateuco un relato cualquiera, que necesariamente encierra su utilidad para la religión, ora nos confirme alguna de las ideas fundamentales de la misma, ora nos dicte una norma de conducta, para que no se produzca entre los hombres ni violencia recíproca ni injusticia. Voy a repasar los diferentes casos. Como es creencia primordial que el mundo ha sido *creado*, que al principio no lo fue sino un solo individuo de la especie humana, Adán, y que los tiempos primitivos, desde éste, no abarcaban más que un lapso de dos mil quinientos años aproximadamente, estos hechos anunciados pura y simplemente habrían sido puestos en tela de juicio muy pronto, porque entonces aún se encontraban hombres diseminados por todos los confines de la tierra, que formaban pueblos diferentes y hablaban lenguas distintas, muy alejadas las unas de las otras. Se acallaron

esas dudas indicando su genealogía y su extracción, citando los hombres más conocidos, entre ellos «Fulano de Tal, hijo de Zutano», así como sus respectivas edades, y dando a conocer el lugar de su hábitat, así como la razón principal de hallarse diseminados hasta los extremos de la tierra, a pesar de haber estado primitivamente en un mismo paraje y hablado una misma lengua, cual cumplía, siendo todos descendientes de un solo individuo. Igualmente la historia del Diluvio y la de Sodoma y Gomorra tenían como objetivo demostrar la verdad de esta idea: «Hay un premio para el justo, hay un Dios que hace justicia sobre la tierra» (Sal 58,12). Asimismo, la guerra de los nueve reyes tiene como finalidad dar a conocer ese milagro, la victoria conseguida por Abraham con un corto número de hombres, sin rey alguno, sobre cuatro poderosos monarcas [114]. Se nos cuenta igualmente cómo defendió a su pariente Lot, que profesaba su misma creencia, y cómo desafió los peligros de la guerra para ponerle a salvo. Finalmente, se nos informa sobre su discreción al moderar sus apetencias, despreciando el lucro y haciendo gala de costumbres generosas, según se dice: «Desde un hilo hasta una correa de zapato...» (Gn 14,23).

Si se efectúa el recuento de todas las tribus de los seiritas y se enuncia la genealogía individual [115] de los mismos, es únicamente por un solo mandamiento que Dios decretó de modo especial el exterminio del linaje de Amalec. Este no era otro sino el hijo de Elifaz, habido de Timná, hermana de Lotán. Pero Dios no había ordenado la muerte de los restantes hijos de Esaú; ahora bien, éste, habiéndose aliado con los seiritas, como claramente atestigua la Escritura, tuvo hijos de esta raza. Reinó sobre ellos, y su linaje se confundió con ésta, lo cual determinó se atribuyera todo el país de Seír, con sus tribus, a la preponderante, que era la de los descendientes de Esaú, y particularmente a la de Amalec, la más noble entre todas. Por tanto, si no se hubiera designado a todas esas familias detalladamente, podrían haber sido dadas al exterminio por error. Por eso, la Escritura menciona expresamente sus tribus, dando a entender: los que ahora veis en el país de Seír y el reino de Amalec no son en su totalidad descendientes de Amalec, sino de tal y tal, y si se los hace remontar hasta Amalec, es porque la madre de éste pertenecía a la raza de éstos. Todo ello pone de manifiesto la justicia divina, que no quiso fuera aniquilada indiscriminadamente con otra tribu, puesto que el decreto divino tan sólo afectaba al linaje de Amalec. Ya hemos insistido en la sabiduría que revelaba esa medida [116].

La razón de enumerar a los reyes que imperaban en el país de Edom (Gn 36,31) es la existencia de un precepto que dispone: «No

114. *Vid.* Gn 14,1-16.
115. *Vid.* Gn 36,20-30.
116. *Vid. supra*, cap. 41.

podrás darte por rey un extranjero que no sea tu hermano» (Dt 17,11). Ahora bien, entre los monarcas mencionados no había ni uno que fuera originario de Edom. ¿No ves que se indica su familia y su país, éste de tal lugar, y aquél, de tal otro? Paréceme muy probable que sus hechos y su historia eran generalmente conocidos, me refiero a los hechos de esos reyes de Edom y que éstos tiranizaron y vejaron a los descendientes de Esaú; por eso se los evoca. Es como si se hubiera dicho: «Aprended de vuestros hermanos los descendientes de Esaú, que tenían como rey a tal o cual, cuyo historial era entonces bien conocido; porque nunca un hombre de raza extranjera ha reinado en un país sin ejercer en él una tiranía más o menos acusada».

En suma, lo que te he indicado acerca del lapso que hoy nos separa de las antiguas costumbres religiosas de los sabeos [117] puede asimismo aplicarse a la historia de aquellos tiempos que nos son hoy desconocidos, porque, si nos fuera familiar y notorio los sucesos acaecidos en aquellas épocas, comprenderíamos, en orden a numerosos detalles, el motivo de haber sido mencionados en el Pentateuco.

También importa percatarse de que no revisten la misma consideración los relatos escritos que los sucesos presenciados, puesto que, en estos últimos, se dan ciertos detalles, con sus necesarias secuelas, que no pueden narrarse sin incurrir en prolijidad. De ahí que, en la lectura de esos relatos, se advierta difusión o reiteraciones; pero si hubiera sido testigo de lo que se refiere, comprendería que lo dicho es necesario. Por consiguiente, cuando echas de ver relatos en la parte no legislativa del Pentateuco, te parece, en ocasiones, que tal o cual no era necesario haberlo incluido, o que contiene amplificaciones o repeticiones; la razón es que tú no has sido testigo de los pormenores que han motivado la redacción, tal aparece.

De ese orden es la enumeración de las *estaciones*. A primera vista pudiera parecer que se ha referido una cosa enteramente inútil, y como consecuencia de esa idea errónea que pudiera concebirse, se dice: «Moisés describió su salida según sus estaciones a voluntad de Yhwh» (Nm 33,2). Era de imperiosa necesidad, pues todos los milagros son ciertos para quien los presencia; en cambio, para la posteridad, su relato se convierte en simple tradición, y para quien lo escucha es fácil desmentirlo. Sabemos que es imposible e inimaginable que un milagro sea certificado y constatado por todos los hombres en el curso de los siglos. Pues bien, uno de los referidos en el Pentateuco, e incluso de los más grandes, es la permanencia de cuarenta años realizada por los israelitas en el desierto, donde encontraron el maná todos los días. En ese desierto, como afirma el Pentateuco, había «serpientes de fuego y escorpiones, tierra árida y sin aguas» (Dt 8,15). Eran parajes muy alejados de un país cultivado, inapropiado

117. *Vid.* capítulo precedente, hacia el final.

para la naturaleza del hombre: «que ni puede sembrarse ni tiene viñas, ni higueras, ni granados» (Nm 20,5). También se llama a esos lugares «tierra por donde nadie transita» (Jr 2,6), y en el texto del Pentateuco se dice: «No habéis comido pan, ni habéis bebido vino ni licor» (Dt 19,5). Todos esos milagros eran patentes y visibles. Ahora bien, Dios sabía que andando el tiempo les sucedería lo mismo que a las tradiciones y se pensaría que acampaban en un desierto próximo a lugares habitados, donde el hombre puede morar, y semejantes a esos desiertos que hoy habitan los árabes, o parajes en los que se puede labrar y cosechar y alimentarse con ciertas plantas que allí se encontraran, o que era propio de la naturaleza del maná caer continuamente en tales sitios, o que en ellos había cisternas de agua. Por eso, con el fin de borrar todas esas dudas, el relato de todos esos milagros se ha confirmado con la enumeración de dichas estaciones, para que las generaciones futuras pudieran contemplarlas y reconociesen la grandeza del milagro mediante el cual la especie humana pudo permanecer en esos lugares durante cuarenta años. Por idéntica razón, Josué pronunció perpetua anatema contra el que reconstruyera Jericó [118], para que el prodigio pudiera certificarse y constatarse, pues todo el que viera aquel muro hundido en la tierra comprendería no se trataba de un muro derruido, sino afondado por un milagro.

Igualmente, cuando se dice: «A la orden de Yhwh posaban, y a la orden de Yhwh partían» (Nm 9,20), eso podría bastar para el relato y parecer a primera vista que lo siguiente en el mismo asunto es solamente inútil prolijidad, p. ej., estas palabras: «Y cuando la nube se detenía muchos días...» (v. 19); «A veces la nube se paraba...» (v. 21); «fuesen dos días...» (v. 22). Voy a indicarte lo que ha motivado esos detalles. La razón es que se quería insistir en ese relato a fin de rebatir la opinión que entonces era corriente en las naciones y lo es hasta el día de hoy, a saber, que los israelitas se habían extraviado en el camino y no sabían por dónde ir, según se dice: «Andan errantes por la tierra» (Ex 14,3). Aún hoy día llaman los árabes a ese desierto *Al-Tīh* («El Extravío»), imaginando que los israelitas se extraviaron, por ignorar el camino. La Escritura, pues, expone con insistencia que esas estaciones irregulares, la vuelta a alguna de ellas, la duración diversa de la permanencia en cada una, de manera que en una fue de dieciocho años, en otra, de un día, y en otra, de una sola noche, todo eso había sido decretado por Dios y no se trataba de mero extravío en ruta, sino que dependía del alzamiento de la *columna de nube*. Por eso se consignan todos esos detalles, tras haber declarado en el Pentateuco que el intervalo de camino en cuestión era corto, bien conocido, frecuentado y de ningún modo ignorado, quiero referirme al que media entre Horeb, adonde se habían encaminado intencionadamente, según

118. *Vid.* Jos 6,26.

orden de Dios: «Daréis culto a Dios sobre este monte» (Ex 3,12), y *Qādēš Barnēa*, donde comienza la tierra habitada, conforme se dice en la Escritura: «Y que estamos aquí en *Qādēš*, ciudad situada al extremo de su territorio» (Nm 20,16). Esta distancia se cubre en once jornadas, según se dice: «A once jornadas de camino de Horeb a *Qādēš Barnēa*, por el camino de los montes de Seír» (Dt 1,2); no es, por tanto, un camino donde se pueda andar errante cuarenta años, ni debe atribuirse a otras causas, sino a las consignadas expresamente en el Pentateuco.

En conclusión, siempre que ignores la razón de por qué se narra en él una historia cualquiera, había para ello un motivo grave, y a todo ello puede aplicarse este principio, que los Doctores han resaltado: «Porque no es cosa indiferente para vosotros» (Dt 32,47), y si lo fuere, será por vuestra parte.

CAPITULO 51

[Conclusiones generales de toda la obra. Conocimiento de Dios; grados. Amor de Dios y unión con él]

El capítulo que vamos a exponer a continuación ningún viso nuevo añade a los contenidos en los demás del presente Tratado. En cierto modo es tan sólo una conlusión, en que se declara el culto a que debe dedicarse quien comprenda los verdaderos deberes que le incumben para con Dios después haberse penetrado perfectamente de su verdadero ser. Debe dirigir al hombre para encaminarle a ese culto, que constituye el auténtico fin del hombre, y para inculcarle cómo la Providencia vela sobre él en este mundo hasta el momento de tramontar a la vida eterna.

Empiezo mi discurso en el presente capítulo exponiéndote la siguiente parábola: Hallábase el rey en su palacio, y sus súbditos, unos en la ciudad, y otros, fuera de ella. De los que estaban en la ciudad, unos volvían la espalda a la mansión regia, circulando de un sitio para otro; los otros se volvían hacia la morada del monarca y marchaban hacia él, con intención de penetrar en ella y presentarse ante él, pero sin percatarse hasta entonces del muro del palacio. De entre esos que acudían, unos, llegados hasta el alcázar, daban vueltas en busca de la entrada; otros, ya dentro, se paseaban por los vestíbulos, y algunos, en fin, habían conseguido introducirse en el patio interior del palacio, hasta llegar al lugar en donde se encontraba el rey, es decir, la mansión misma de éste. Los cuales, sin embargo, aun llegados hasta allí, no podían ni ver ni hablar al soberano, viéndose precisados todavía a

efectuar otras gestiones indispensables, y sólo entonces lograban comparecer delante de Su Majestad, verle a distancia o de cerca, oír su palabra o hablarle. Paso ahora a explicarte esta parábola que se me ha ocurrido.

Aquellos que se hallaban fuera de la ciudad son los que no tienen ninguna creencia religiosa, ni especulativa ni tradicional, como los últimos de los turcos del extremo Norte, los negros del extremo Sur y los que a ellos se parecen en nuestros climas. Ésos deben ser considerados como animales irracionales; no los sitúo en la categoría de hombres, dado que ocupan entre los seres rango inferior al del hombre, aunque superior al del mono, puesto que tienen figura y perfil humanos, y un discernimiento por encima del de un simio.

Los que estaban en la ciudad y volvían la espalda a la mansión del soberano son aquellos que tienen una opinión y piensan, pero han concebido ideas contrarias a la verdad, ya sea como consecuencia de algún grave error que les ha sobrevenido en su especulación, ya por haber seguido a los incursos en él. Ésos, como resultado de sus opiniones, según van andando se alejan cada vez más de la morada regia; son peores que los primeros, y hay momentos en que hasta se impone la necesidad de darles muerte y borrar las huellas de sus opiniones, para evitar extravíen a los demás. Aquellos que se volvían hacia la residencia del monarca, con intención de penetrar en ella y presentarse ante él, pero sin percatarse de la misma, son la muchedumbre de los hombres religiosos, es decir, los ignorantes que se ocupan de las prácticas religiosas. Los que, llegados hasta el palacio, daban vueltas en torno a él, son los casuistas que admiten por tradición las opiniones verdaderas, discuten acerca de las observancias del culto, pero no se adentran en la especulación sobre los principios fundamentales de la religión, ni tratan en modo alguno de asentar la verdad de una creencia cualquiera. En cuanto a los que se sumergen en la especulación sobre los principios fundamentales religiosos, son los que entraban en los vestíbulos donde los hombres se encuentran admitidos en grados diferentes. Quienes han comprendido la demostración de todo lo que es demostrable, han llegado a la certeza en las cuestiones metafísicas en todo aquello que sea posible o se han acercado a la certidumbre allí donde solamente es asequible la aproximación. Son los que llegaron al interior de la mansión, junto al soberano.

Has de saber, hijo mío, que mientras solamente te ocupes de las Ciencias Matemáticas y de la Lógica, eres de los que dan vueltas en torno a la morada y buscan la entrada, como alegóricamente aseveran los Doctores: «Ben Zômá está todavía fuera»; una vez comprendidas las materias de la Física, ya has penetrado en la mansión y te paseas por el vestíbulo; finalmente, después de haber terminado las Ciencias Físicas y estudiado la Metafísica, has comparecido ante el soberano, en el patio interior, y te encontrarás con él en el mismo aposento. Este último grado es el de los auténticos sabios, pero también aquí se dan

diferentes categorías de perfección. Aquellos que, tras de haber dominado la Metafísica, ocupan su pensamiento solamente en Dios, totalmente entregados a él, alejándose de todo lo que no sea él, y centran su atención intelectual en reflexionar sobre los seres, con la mira de extraer de ellos la demostración de la existencia de Dios y averiguar cómo él puede gobernarlos, ésos se encuentran en el salón o sede del soberano: es el grado de los profetas. Hubo uno cuya perfección alcanzó tal intensidad y supo aislarse de tal manera de todo cuanto hay fuera de Dios, que se pudo decir de él: «Estuvo allí con Yhwh» (Ex 34,28), interrogando, recibiendo respuestas, hablando y siendo depositario de la divina palabra en aquella santa mansión. A causa del gran contentamiento de todo lo que llegó a percibir, «no comió ni bebió nada» (*ibid.*), porque la inteligencia alcanzó tal superioridad que aniquiló toda facultad material en el cuerpo, es decir, las diferentes capacidades del sentido del tacto. Hubo otros profetas que solamente *veían*, unos de cerca, otros de lejos, según lo dicho: «Desde lejos se le hizo ver a Yhwh» (Jr 31,3). Como anteriormente hemos hablado de los grados de la profecía [119], volvemos al asunto del presente capítulo, que tiene por objeto animar al hombre a ocupar su pensamiento en Dios sólo después de haber aprendido a conocerle, como hemos indicado. Es el verdadero culto que conviene a quienes han percibido las verdades trascendentales, meditan cada vez más en Dios y se allegan a él, centrando en él su culto. En cuanto a los que meditan en Dios y, ayunos de ciencia, hablan mucho de él, forjándose, en cambio, un mero ente de su imaginación o una creencia tradicional, ésos, aparte de encontrarse fuera del palacio y alejados de él, no piensan realmente en Dios ni meditan en él. En efecto, tal ser, existente sólo en su imaginación y del cual hablan de boca, no responde a ninguna realidad y es simple producto de su fantasía, como expusimos al hablar de los atributos [120]. No hay que entregarse a esa especie de culto sino después de haber concebido (la idea de Dios) por medio del intelecto; solamente después de haber comprendido a Dios y sus obras en la medida que lo requiere la inteligencia, podrás consagrarte enteramente a él y afianzar el vínculo existente entre tú y él, a saber, el intelecto, según se ha dicho: «A ti se te hicieron ver para que conocieras que Yhwh...» (Dt 4,35), «Reconoce, pues, hoy y medita en tu corazón...» (*ibid.* v. 39), «Sabed que Yhwh es Dios» (Sal 100,3). Ya en el Pentateuco se expone que ese culto supremo, sobre el cual llamamos la atención en este capítulo, no puede realizarse sino como consecuencia de la percepción: «Amando a Yhwh, nuestro Dios, y sirviéndole con todo nuestro corazón, y con toda nuestra alma» (Dt 11,13). Reiteradamente hemos expuesto que el amor (de Dios) está en

119. *Vid. supra*, II parte, cap. 45.
120. *Vid. supra*, I parte, cap. 50.

relación con la percepción, sólo como consecuencia del mismo puede tributarse ese culto, sobre el cual los Doctores llamaron la atención diciendo: «Es el culto del corazón». Éste consiste, a mi modo de ver, en aplicar el pensamiento al objeto principal del intelecto y consagrarse a él en la medida de lo posible. Por eso encuentras que David, al dictar a Salomón sus últimas voluntades, le recomienda sobre todo estas dos cosas: esforzarse por llegar al conocimiento de Dios y, después, tributarle un culto digno: «Y tú, Salomón, hijo mío, conoce al Dios de tu padre y sírvele... Si tú le buscas, le hallarás...» (1 Cr 28,9). Toda esa exhortación no puede tener otro objeto sino las concepciones inteligibles, no las creaciones de la imaginación, pues los pensamientos relativos al área imaginativa no se llaman *dē'āh* («conocimiento»), sino *hā-'ôlāh 'al rûḥăkèm*, «lo que vosotros pensáis» (Ez 20,32). Está claro que, una vez conseguido el conocimiento de Dios, se impone la consagración a él, ocupando de continuo el pensamiento y la inteligencia en el amor que le es debido. Generalmente no se consigue sino mediante la soledad y el aislamiento; por esto todo hombre superior busca con frecuencia aislarse y no se junta con nadie sino en caso de necesidad.

Advertencia.— Ya te hemos expuesto que ese intelecto que se derrama sobre nosotros de parte de Dios es el vínculo existente entre nosotros y él [121]. De ti depende tanto el fortalecer y consolidar ese vínculo como debilitarlo y aflojarlo poco a poco, hasta deshacerlo. Este lazo únicamente puede afianzarse haciendo uso de él para amar a Dios y acercarse a él, como dejamos indicado; se enerva y se relaja cuando ocupas tu pensamiento en lo que está fuera de él. Importa saber que aun cuando tú fueses el hombre más sabio en la verdadera Metafísica, si apartas tu pensamiento de Dios y te ocupas de lleno en tu alimentación y otros asuntos necesarios, has embalumado ese lugar existente entre tú y Dios, y ya no estás con él, ni él contigo, porque esa relación que existía entre ambos ha cesado de hecho en esos momentos. Por tal motivo, los hombres superiores no empleaban sino escasos instantes en atender a otras cosas ajenas a él, de lo cual se nos ha querido preservar con esta admonición: «No os volváis a lo que viene de vuestro pensamiento». Y David dijo: «Tengo siempre a Yhwh ante mí; porque está a mi diestra, no me moveré» (Sal 16,8), lo cual quiere decir: Yo no aparto jamás mi pensamiento de Dios; él es como mi mano derecha, que no olvido ni un instante, a causa de la rapidez de sus movimientos, por lo cual no vacilaré, es decir, no caeré. Importa saber que todas las ceremonias del culto, tales como la lectura de la Torá, la oración y la observancia de los restantes mandamientos, no tienen otra finalidad sino ejercitarte en atender a los preceptos divinos en lugar de las cosas mundanas, y, por decirlo así, de ocuparte exclusivamente de Dios y de nada más. Pero si oras moviendo los labios y volviéndote hacia la pared mientras estás pensando en lo que vas a vender o comprar, o si lees la Torá solamente con la lengua, mientras tu corazón se ocupa en la construcción de tu casa, sin reflexionar en lo que estás leyendo o, en fin, si practicas un mandamiento cualquiera con tus miembros, como quien cava en la tierra o corta leña en el bosque, sin reflexionar ni en el sentido de esa práctica, ni en quien la ordenó, ni su finalidad, en tal caso no puede creerse que hayas conseguido ningún objetivo; al contrario, te asemejas a aquellos de quienes se dijo: «Te tienen a ti en la boca, pero está muy lejos de ti su corazón» (Jr 12,2).

121. *Vid. supra*, II parte, caps. 12 y 37.

Ahora paso a indicarte la manera de ejercitarte, para conseguir ese objetivo tan importante. Lo primero que debes procurar es mantener libre tu espíritu de cualquier otra cosa en el momento en que te consagres a la recitación del *Šᵉma'* y la primera bendición de la oración. Una vez lo hayas conseguido y te hayas habituado durante años, se impone esforzarse siempre que leas en el Pentateuco u oigas leer, en centrar constantemente todo tu pensamiento en reflexionar sobre lo que oigas o leas. Cuando te hayas igualmente acostumbrado, procurarás tener siempre libre el espíritu en todo cuanto leyeres de los Profetas e incluso en todas las bendiciones, y esforzarte en meditar sobre todo aquello que profieras, y en penetrar su sentido. Cumplidos estos actos religiosos, y tu pensamiento, en el momento de practicarlos, exento de toda preocupación por las cosas profanas, y sólo entonces, podrás empezar a prestar atención a las cosas necesarias o superfluidades de la vida. En general, no debes dar entrada en tu pensamiento a las cosas profanas sino en el momento de comer y beber, o en el baño, o cuando conversas con tu mujer o tus hijos pequeños, o charlas con cualquiera. Te dejo, pues, tiempo suficiente y holgado para pensar en todo cuanto te sea preciso tocante a negocios de interés, régimen doméstico y necesidades corporales: pero en los momentos que destines a cosas religiosas tu pensamiento deberá estar enteramente en lo que haces, como dejamos expuesto. Cuando te halles completamente solo, o despierto en tu cama, guárdate bien, en tan preciosos momentos, de divagar en cosa distinta de ese culto intelectual que consiste en allegarte a Dios y presentarte ante él de la verdadera manera que te he dicho y no al modo fantástico de la imaginación. A ese término puede llegar, en mi opinión, todo hombre de ciencia que se haya preparado para tal clase de ejercicio. Si un individuo pudiera llegar a percibir las altas verdades y a gozar de lo que ha percibido, hasta el punto de poder conversar con los hombres y ocuparse de sus necesidades corporales mientras su inteligencia estuviera dirigida por completo hacia Dios, aun estando exteriormente con los hombres, poco más o menos como se dice en las alegorías poéticas compuestas sobre estos temas: «Yo duermo, pero mi corazón vela; es la voz del amado,

que llama...» (Cant 5,2), ello supondría un grado que ni siquiera atribuiría yo a todos los profetas; más aún, yo diría es el de Moisés, nuestro Maestro, del cual se dijo: «Sólo Moisés se acercará a Yhwh, pero ellos no se acercarán» (Ex 24,2), «Y estuvo allí con Yhwh» (*ibid.* 34,28), y al cual se dijo: «Pero tú quédate aquí junto a mí» (Dt 5,28), según el sentido que hemos atribuido a esos versículos. Es asimismo el grado alcanzado por los Patriarcas, quienes a tal punto se encontraban cerca de Dios, que de ellos derivaba la denominación por la que era conocido en el mundo: «El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob... Éste es para siempre mi nombre» (Ex 3,15). Comoquiera que su inteligencia había percibido a Dios hasta el extremo de unirse con él, resultó que pactó con cada uno de ellos una alianza perpetua: «Y yo entonces me acordaré de mi alianza con Jacob...» (Lv 26,42). En efecto, los textos sagrados atestiguan claramente que esos cuatro, a saber, los Patriarcas y Moisés, nuestro Maestro, estaban unidos con Dios, es decir, que le percibían y le amaban; de igual modo, la divina Providencia velaba cuidadosamente sobre ellos. Sin embargo, ocupábanse a veces del gobierno de los hombres, del acrecentamiento de la hacienda y búsqueda de los bienes; ello prueba, a mi juicio, que dedicándose a sus negocios, lo hacían sólo corporalmente, en tanto que su mente estaba de continuo con Dios. Me parece también que el hecho de mantenerse estos cuatro personajes en la más perfecta relación con Dios y que les valió la constante protección de su Providencia, aun en los momentos en que se dedicaban al acrecentamiento de sus haciendas, quiero decir, en los dedicados a la vida pastoral, a la agricultura y a la administración de la familia, era debido a que en todas esas acciones se proponían como objetivo acercarse a Dios lo más posible, puesto que la finalidad primordial que buscaban en esta vida era crear una nación que conocería y adoraría a Dios: «Bien sé que mandará a sus hijos» (Gn 18,19). De ahí se deduce que todos sus esfuerzos se encaminaban a ese único objetivo de propagar en el mundo la creencia en la unidad de Dios y llevar a los hombres el amor divino. Por eso llegaron a tan alto grado, porque esas ocupaciones constituían un elevado y auténtico culto. Si bien es verdad que un hombre como yo no puede abrigar la pretensión de guiar a los hombres a la consecución de tan alto grado, pero el expuesto con anterioridad al mismo sí se puede intentar lograrlo mediante el ejercicio de que hemos hablado. Debemos elevar a Dios nuestras humildes plegarias, para que aparte los obstáculos que de él nos separan, aunque la mayoría de ellos proviene de nosotros, como dejamos expuesto en diversos capítulos del presente Tratado: «Vuestras iniquidades han hecho una separación entre vosotros y vuestro Dios» (Is 59,2).

Ahora me viene a la mente una reflexión muy notable que pudiera servir para eliminar ciertas dudas y revelar algunos arcanos metafísicos. Ya expusimos en los capítulos acerca de la Providencia que ella vela sobre todo ser dotado de razón en la medida de ésta. Por

consiguiente, el hombre dotado de una percepción perfecta, cuya mente nunca cesa de ocuparse de Dios, está siempre bajo la salvaguarda de la Providencia; en cambio, aquel que, aun igualmente dotado, relaja su pensamiento en determinados momentos sin ocuparse de Dios, solamente está bajo la tutela de la Providencia mientras su pensamiento está con Dios, pero ella le abandona en las horas de sus preocupaciones [122]. Con todo, la Providencia no le desatiende entonces al modo como a quien nunca piensa; simplemente se atenúa, por cuanto ese hombre de una percepción perfecta no tiene en los momentos de sus preocupaciones su intelecto *in actu*, y sólo es inteligente *en potencia próxima*, semejante a un hábil escribano mientras no escribe. Así, aquel que no ocupa su pensamiento en Dios se asemeja a quien se encuentra en las tinieblas y nunca vio la luz, como hemos explicado a propósito de las palabras «Y los malvados perecerán en las tinieblas» (1 Sm 2,9) [123]; quien percibe a Dios y se entrega por completo a ese objeto de su pensamiento es como aquel que se halla rodeado de la luz del Sol. Finalmente, el que piensa, pero anda preocupado, se parece, en el momento de sus inquietudes, a quien se encuentra en un día de tinieblas sin recibir los rayos solares porque las nubes le interceptan la claridad. Por eso me parece que todos aquellos entre los profetas, o entre los piadosos y perfectos, que fueron víctimas de alguno de los males de este mundo, no lo fueron sino en un momento en que se olvidaron de Dios y la intensidad del mismo estaba en razón de la duración de ese olvido o de la indignidad del asunto que tan preocupados les tenía. Si realmente fue así, quedaría resuelta la gran dificultad que indujo a los filósofos a negar que la Providencia divina vele sobre cada hombre individualmente, y a asimilar a los seres humanos con los de otras especies, porque la prueba para ello alegada es que los hombres piadosos y virtuosos son a veces los que sufren grandes calamidades. El misterio que sobre eso se cierne quedaría así aclarado, incluso, según las opiniones de los filósofos: la divina Providencia velaría perpetuamente sobre el hombre, favoreciendo por esa efusión divina que reciben todos cuantos se esfuerzan por conseguirla [124]. En efecto, cuando el pensamiento del hombre es rigurosamente puro y percibe a Dios, empleando los verdaderos medios y goza de lo que percibe, no es posible venga a aquejarle ninguna clase de mal, porque está con Dios y Dios con él. Pero cuando se aparta de Dios y se sustrae de alguna manera a sus miradas, Dios se aparta de él, y entonces queda a merced de todos los males que sobre él puedan

122. *Vid. supra*, caps. 12 y s.
123. *Vid. supra*, cap. 18.
124. *Vid. supra*, cap. 18. Munk, que inserta aquí una extensa nota, dice: «Las reflexiones contenidas en este párrafo son más bien de orden religioso y edificantes que rigurosamente filosóficas, y el autor no pudo creer en serio que pudieran servir para resolver, *incluso según las opiniones de los filósofos*, todas las dificultades que presenta el problema de la Providencia individual».

recaer, pues lo que llama a la Providencia y salva de las olas del azar es esa efusión del divino intelecto desvanecida durante cierto tiempo para ese hombre puro y virtuoso, o que nunca tuvo lugar en tal otro, vicioso y malvado, y por eso uno y otro han sido víctimas de los golpes del azar. Tal creencia me parece igualmente confirmada por el texto pentatéutico: «Y esconderé de ellos mi rostro, y los devorarán, y vendrán sobre ellos muchos males y aflicciones, y entonces se dirán: ¿No es por no estar ya mi Dios en medio de mí por lo que me han sobrevenido todos estos males y aflicciones?» (Dt 31,17). Es evidente que si oculta su faz, nosotros somos los causantes, y ese velo es obra nuestra, según se dice: «Y yo entonces ocultaré mi rostro de ellos por tanto mal como hicieron» (*ibid.* v. 18). Es indudable que lo dicho de la comunidad se aplica igualmente a uno solo; está claro, por tanto, que si un individuo se entrega al azar, con riesgo de ser devorado como los animales, la causa radica en que está separado de Dios por un velo. Pero si su Dios está en él, ningún mal podrá sobrevenirle, según se dice: «No temas, que yo estoy contigo; no desmayes, que yo soy tu Dios» (Is 41,10), como asimismo confirma: «Si atraviesas las aguas, yo seré contigo; si por ríos, no te anegarás» (*ibid.* 43,2), cuyo sentido es: «Cuando atravieses las aguas acompañado por mí, los ríos no te arrastrarán». En efecto, todo aquel que se ha hecho digno de recibir la efusión de esa Inteligencia, se encuentra bajo la salvaguardia de la Providencia y al socaire de todos los males, según se dijo: «Está por mí Yhwh, ¿qué puedo temer? ¿Qué podrá hacerme el hombre?» (Sal 118,6). Y también: «reconcíliate, pues, con él y haz la paz» (Job 22,21), es decir, vuélvete a él y serás preservado de todo mal.

Si lees el *Cántico de los infortunios,* hallarás que en él se habla de esa sublime Providencia, que vela por el hombre y le preserva de todas las calamidades corporales, tanto generales como particulares a los diferentes individuos, así como las que son inherentes a la naturaleza del ser en general, y las que proceden de la malignidad humana. He aquí lo que en este lugar se dice: «Pues él te librará de la red del cazador y de la peste exterminadora; te cubrirá con sus plumas, te hallarás seguro bajo sus alas, y su fidelidad te será escudo y adarga. No tendrás que temer los espantos nocturnos, ni las saetas que vuelan de día, ni la pestilencia que vaga en las tinieblas, ni la mortandad que desvasta en pleno día» (Sal 91,3-7). Refiriéndose después a esa protección contra la perversidad humana, se dice: Si te sucediera estar en camino, atravesar un campo de batalla donde cayesen mil muertos a tu izquierda y diez mil a tu derecha, no te sobrevendrá ningún mal, pero contemplarás y observarás con tus propios ojos cómo Dios ha juzgado y castigado a los malvados, heridos de muerte, mientras que tú has sido preservado. Tal es el sentido de estas palabras: «Caerán a tu lado mil, y a tu derecha diez mil; a ti no te tocará. Con tus mismos ojos mirarás, y verás el castigo de los impíos» (*ibid.* vv. 7-8). Después de haber expuesto a seguida dicha preservación, se indica la razón

de esa alta salvaguardia, señalando la causa por la que la sublime Providencia vela por ese hombre: «Porque se adhirió a mí, yo le libertaré; yo le defenderé porque conoce mi nombre» (*ibid.* v. 14). Ya expusimos en los capítulos precedentes que *conocer el nombre de Dios* significa comprender a Dios; por eso viene a decir: Si tal individuo goza de esa protección es porque aprendió a conocerme y después se ha apasionado por mí. Conoces también la diferencia existente entre *'ōhēb* («amador, amante») y *ḥôšēq* («apasionado»); el amor llevado a tal extremo que no puede pensarse en nadie más que en el objeto amado, es la *pasión*.

Los filósofos han declarado que, en la juventud, la pujanza corporal es un obstáculo para la mayoría de las cualidades morales[125], y con mayor motivo para ese pensamiento puro resultante de la perfección de las ideas que llevan al hombre a apasionarse por Dios. Es imposible que tal pensamiento surja en tanto dure la ebullición de los humores corporales; pero a medida que las fuerzas del cuerpo van remitiendo y el ardor de los deseos se extingue, la inteligencia se acabala, su luz aumenta, su comprensión gana en lucidez y experimenta un goce más intenso por lo que ha comprendido, de manera que en el hombre agobiado por la pesadumbre de los años y próximo a la muerte dicha comprensión adquiere un mayor acrecentamiento, confiere un placer más acendrado e inspira una verdadera pasión hacia su objeto, hasta que, finalmente, en plenitud de éste el alma se separa del cuerpo.

A ese estado han aludido los Doctores a propósito del deceso de Moisés, Aarón y Miryam, al decir que los tres murieron por obra de un beso. El pasaje: «Y Moisés, el siervo de Yhwh, en la tierra de Moab, conforme a la voluntad (lit.: "boca") de Yhwh» nos enseña que Moisés murió por obra de un beso; lo mismo se dice de Aarón: «... por orden (lit.: «boca») de Yhwh, y allí murió» (Nm 33,38). Lo propio afirman de Miryam, que también murió por efecto de un beso, si bien en su caso no se dice «por boca de Yhwh» por tratarse de una mujer, y no era conveniente servirse a su respecto de esa alegoría. Dan a entender con eso que los tres murieron en el goce que les hizo experimentar esa comprensión y por la intensidad del amor. Los Doctores han utilizado en ese pasaje el conocido sentido alegórico según el cual esa comprensión resultante del acendrado amor que el hombre experimenta hacia Dios se denomina *beso*, de conformidad con lo dicho: «Béseme con besos de su boca...» (Cant 1,2). Esa especie de muerte —dicen— por la cual el hombre se libra de la verdadera, solamente se dio en Moisés, Aarón y María; los restantes profetas y hombres piadosos quedan por bajo de ese grado. Pero en todos la comprensión de la inteligencia se acaba en el momento de la separación, según se dice: «E irá delante de ti tu justicia, y detrás la gloria de

125. *Vid.* I parte, cap. 34, cuarta causa.

Yhwh» (Is 58,8). Después de esto, esa inteligencia perdura por siempre jamás en el mismo estado, porque el obstáculo que a veces le impedía se ha removido; entonces experimenta de continuo ese intenso goce, de índole totalmente distinta que los placeres corporales, conforme hemos expuesto en nuestras obras, y otros antes que nosotros.

Aplícate de lleno a la comprensión de este capítulo y pon a contribución todos tus esfuerzos para multiplicar los momentos en que puedas estar con Dios o buscar la manera de elevarte hacia él y disminuir los dedicados a otras cosas sin tratar de llegarte a él. Estos consejos son suficientes para el propósito que me guió en este Tratado.

CAPITULO 52

[Conducta del hombre respecto a Dios, observancias religiosas, temor y amor]

El hombre que se encuentra solo en su casa, se sienta, se mueve, se ocupa en algo de manera distinta a como procedería en presencia de un rey; cuando está con su familia o parientes, habla con libertad y holgura, como no hablaría en el salón del rey. Así pues, quien desee alcanzar la perfección humana y ser con toda verdad hombre de Dios, se penetrará bien de esta idea: que el rey excelso que le acompaña y se une a él constantemente excede en magnitud a cualquier persona humana (que fuera rey), aunque fuese David o Salomón. Ese rey que así se le une y le acompaña es el intelecto que sobre nosotros se derrama y es el vínculo entre nosotros y Dios; y lo mismo que nosotros le percibimos por medio de esa luz, que él derrama, según lo dicho: «En tu luz vemos la luz» (Sal 36,10), de igual manera por mediación de esa luz él nos observa y está siempre con nosotros, envolviéndonos con su mirada: «Por mucho que uno se oculte en escondrijos, ¿no le veré yo?» (Jr 23,24). Es menester comprenderlo bien y percatarse de que los hombres perfectos, una vez convencidos, llegarán por los caminos de la verdad, y no de la imaginación, a tal grado de piedad, humildad, reverencia y respeto hacia la Divinidad y experimentarán tal pudor en presencia de Dios, que se conducirán en su interior, cuando se hallen con sus mujeres o en el baño, como lo harían en público delante de todo el mundo. Así, p. ej., sobre la conducta de nuestros famosos doctores con sus esposas se dice: «Descubriendo un palmo y recubriendo un palmo». En otro lugar se dice: «¿Quién es hombre pudoroso? Aquel que de noche satisface una necesidad como lo haría en pleno día». Bien sabes tú que los Doctores prohibieron «andar erguido por estar toda la tierra llena de la gloria de Dios» (Is 6,3). Todo ello tiene como objetivo confirmar la

idea de que te he hablado, a saber, que nos hallamos en todo momento delante de Dios y en el acatamiento de su Majestad vamos y venimos. Los más grandes doctores se abstenían incluso de descubrirse la cabeza porque la divina Majestad circunda al hombre. Por idéntica razón hablaban poco; en el tratado *'Abôt* expusimos suficientemente por qué es bueno hablar poco: «Que en los cielos está Dios y tú en la tierra; sean, pues, pocas tus palabras» (Ecl 5,1).

La idea sobre la que he llamado tu atención encierra también la finalidad de todas las prácticas prescritas por la Ley, pues entregándose a todos esos pormenores usuales y reiterándolos, es como ciertos hombres conspicuos se ejercitarán para llegar a la perfección humana, y así temer a Dios, respetarle y reverenciarle, tomando conocimiento de quién es el que está con ellos, y de esta suerte realizarán después lo que es necesario. Dios mismo ha declarado que el objetivo de todas las observancias que la Ley impone es recibir por esa vía las impresiones que en este capítulo hemos demostrado que son necesarias a quienes conocen las altas verdades basadas en el temor de Dios y respeto a sus preceptos. «Si no cuidas de poner por obra todas las prescripciones de esta Ley, escritas en este libro, temiendo este glorioso y terrible nombre, el de Yhwh, tu Dios» (Dt 28,58). Ves cómo dice claramente que todas las prescripciones de esta Ley no tienen más que una sola finalidad, cual es *inculcar el temor a ese nombre*, etc., y que debe conseguirse mediante las observancias, como tú sabes, por las palabras del siguiente versículo: «si no cuidas de poner por obra», donde se da a entender manifiestamente que es el resultado de las prácticas, o sea de los mandamientos positivos y negativos. En cuanto a las *ideas* que la Ley nos imbuye, a saber, la existencia y unidad de Dios, deben inspirarnos su amor, como reiteradamente hemos expuesto, y bien sabes con qué energía insiste la Ley en ese amor: «Con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder» (Dt 6,5). En efecto, estos dos objetivos, el amor y el temor de Dios, se consiguen por dos vías: al amor se llega por las ideas que la Ley encierra acerca de la verdadera doctrina de la existencia de Dios; al temor se adviene mediante todas las observancias legales, como hemos expuesto. Conviene te penetres bien de esta breve explicación.

CAPITULO 53

[Exégesis de los términos ḥesed («bondad»), *mišpāṭ* («justicia») *y ṣ*ᵉ*dāqā* («probidad»)*]*

El presente capítulo se contrae a la explicación del sentido de tres palabras, que es preciso enuclear: son los términos *ḥesed, mišpāṭ* y

ṣ^{e}dāqā^{h}. En el comentario *'Abôt* ya dejamos dicho que *ḥèsed* designa el exceso en todas las cosas, cualesquiera que sean, pero se emplea con más frecuencia para expresar un exceso de generosidad. Sabido es que ser generoso se dice en dos sentidos: 1.º) hacer el bien a quien nada se debe, y 2.º) realizarlo en favor de quien se ha hecho acreedor, pero con creces sobre lo que se ha merecido. Los Libros proféticos emplean con mayor frecuencia el término *ḥèsed* en la primera acepción; pero no todo beneficio que viene de Dios se denomina *ḥèsed*, según se dice: «Cantaré las misericordias (o beneficios) de Yhwh» (Is 63,7) y, por tanto, también todo este universo, quiero decir, su creación por Dios, se designa con *ḥèsed*: «Por la bondad divina, el universo ha sido construido» (Sal 89,3), lo cual se interpreta: la formación del universo es un beneficio. Dios dice también enumerando sus atributos: «rico en misericordia» (Ex 34,6). En cuanto al término *ṣ^{e}dāqā^{h}*, se deriva de *ṣèdeq*, que designa la *equidad*, consistente en hacer justicia a quien puede invocar un derecho y dar a cada uno según su mérito. No obstante, en los Libros proféticos no se da a *ṣ^{e}dāqā^{h}* la acepción primera, el pago de las deudas que incumben con respecto a otro, porque si tú abonas al mercenario su salario, o saldas tu débito, eso no es *ṣ^{e}dāqā^{h}*. El término se aplica al cumplimiento de los deberes que te incumben con respecto a otro desde el punto de vista de la sana moral, como, p. ej., aliviar al que sufre un mal cualquiera. Por eso se dispone, a propósito de la obligación de devolver la prenda: «Y esto será para ti justicia ante Yhwh, tu Dios» (Dt 24, 13); porque si tú vas por el camino de las virtudes morales, eres equitativo para con tu alma racional, dado que cumples un deber a su respecto. Como quiera que toda virtud moral se denomina *ṣ^{e}dāqā^{h}*, se dice: «Y creyó Abraham a Yhwh y le fue reputado por justicia» (Gn 15,6) (virtud), donde se apunta a la virtud de la fe, lo mismo que en este otro pasaje: «Y es para nosotros la justicia (*ṣ^{e}dāqā^{h}*) guardar sus mandamientos...» (Dt 6,25).

En cuanto a la palabra *mišpāṭ*, designa la sentencia adecuada que se pronuncia con respecto al sometido a juicio, sea a favor o en contra.

Resumiendo: el término *ḥèsed* se aplica a la generosidad absoluta; *ṣ^{e}dāqā^{h}*, a cualquier bien que hagas desde el punto de vista de una virtud moral ordenada para el perfeccionamiento de tu alma; y, finalmente, denomínase *mišpāṭ* el resultado ora de un castigo o bien de un provecho. Ya dijimos, hablando de los atributos divinos, que cualquiera de los asignados a Dios en los Libros proféticos es un *atributo de acción*[126]. Así, en cuanto que él confiere la existencia a todas las cosas, se le llama *ḥāsîd* («bienhechor»); considerando su ternura para con los débiles, es decir, en cuanto gobierna a los seres vivientes mediante las facultades de ellos mismos, llámasele *ṣaddîq*

126. *Vid. supra*, I parte, caps. 53 y 54.

(«justo»), y en orden a los bienes relativos o infortunios similares que acaecen en el universo y son efecto de la divina Sabiduría, se le denomina *šôfēṭ* («juez»). Los tres términos aparecen en el Pentateuco, p. ej.: «El juez de toda la tierra...» (Gn 18,25); «Es justo, es recto» (Dt 32,4); «Rico en misericordia» (Ex 34,6). La explanación del sentido de esas palabras tenía como objeto preparar para el capítulo siguiente.

CAPITULO 54

[Cuatrivalencia de la voz ḥokmā^{h} («sabiduría»).
En qué consiste la verdadera perfección del hombre]

La palabra hebrea *ḥokmā^{h}* se emplea en cuatro acepciones: 1.ª) se aplica a la percepción de las verdades (filosóficas), cuya meta es la percepción de Dios, y así se dice: «Pero la sabiduría, ¿dónde hallarla?...» (Job 28,12); «Si la buscas, como se busca la plata...» (Prov 2,4), y otros numerosos pasajes; 2.ª) dícese de la posesión de un arte (o habilidad) cualquiera, p. ej.: «Cuantos de vosotros seáis hábiles» (Ex 35,10); «Y todas las mujeres que tenían habilidad» (*ibid.* v. 25); 3.ª) expresa la adquisición de las virtudes morales, *v. gr.*: «Y enseñar sabiduría a los ancianos» (Sal 105,22); «En los ancianos está el saber» (Job 12,12), porque lo que se adquiere en la senectud es la disposición para las virtudes morales; 4.ª), úsase también en el sentido de finura y astucia, por ejemplo: «Tenemos que obrar astutamente con él» (Ex 1,10), y con esa significación se dice: «Y trajo de allí una mujer ladina» (2 Sm 14,2), lo cual quiere decir «dotada de finura y sagacidad», como también en este pasaje: «Sabios para el mal» (Jr 4,22). Quizá el vocablo *ḥokmā^{h}* tuviera originariamente en hebreo el significado de *finura* y *aplicación del pensamiento*, de manera que esa sutileza y sagacidad se orientaran hacia la adquisición de cualidades ora intelectuales, ora morales, tanto de un arte práctico como de artimañas y picardías. Así, el adjetivo *ḥākām* designa al que posee prendas intelectuales o morales, o bien un arte empírico cualquiera o astucia para bellaquerías y malicias.

De acuerdo con esta explicación, al instruido en toda la Ley y conocedor de su auténtico sentido se le llama *ḥākām* en dos aspectos: porque abarca de consuno las dotes intelectuales y éticas. Ahora bien, dado que las verdades de orden intelectual son admitidas tradicionalmente sin demostración por métodos especulativos en los Libros de los Profetas y en los dichos de los Doctores, se hace de la ciencia de la Ley un coto aparte, como igualmente de la ciencia pura. Ésta es la que ofrece demostración para todas las susodichas,

que hemos aprendido tradicionalmente por la Ley; y siempre que las Escrituras hablan de las grandezas y maravillas de la ciencia y el corto número de quienes las poseen, p. ej.: «No son muchos los sabios» (Job 32,9); «¿Dónde está el lugar del entendimiento?» (*ibid.* 28,12), y otros numerosos pasajes similares, se trata siempre de esa ciencia que nos brinda la demostración para las ideas (filosóficas) contenidas en la Ley. En las palabras de los Doctores, eso se da también con suma frecuencia, quiero decir que hacen de la ciencia de la Ley un coto aparte, al igual que de la filosofía. Así, p. ej., dicen de Moisés que era «padre de la Ley, padre de la ciencia y padre de los profetas»; y cuando se afirma de Salomón «Fue más sabio que hombre alguno» (1 Re 4,31, *item* 5,11), los Doctores advierten: «pero no más que Moisés», porque, al decir «más que todos los hombres», solamente se entiende sus contemporáneos, por eso se menciona a «Emán, Calcol y Dorda, hijos de Majol», que eran a la sazón sabios famosos. Añaden los Doctores que se exige del hombre, ante todo, la ciencia de la Ley, después la filosofía y, finalmente, el conocimiento de la tradición aneja a la Ley, es decir: saber educir las normas de conducta. Tal debe ser el orden sucesivo en los estudios: primeramente se debe conocer las ideas tradicionales en cuestión, después saber demostrarlas, y, finalmente, darse cuenta exacta de las acciones que determinan una recta conducta. Véase cómo se expresan acerca de las cuestiones que sucesivamente se plantean al hombre a propósito de esas tres cosas: «Cuando el hombre se presenta ante el tribunal (celestial), se le pregunta en primer lugar: ¿Señalaste ciertas horas para el estudio de la Ley? ¿Has discutido sobre la ciencia? ¿Has aprendido a elucidar unos temas por los otros?». Es, por tanto, evidente, según ellos, que la Ley es cosa aparte, como lo es la filosofía, la cual consiste en confirmar las verdades de la Ley por medio de la genuina especulación. Tras estos preliminares, atiende a lo que vamos a decir.

Los filósofos antiguos y modernos han declarado que se dan en el hombre cuatro clases de perfecciones.

La primera, que es la de menos valor, pero en la que los terrícolas emplean toda su vida, es la perfección en el hecho de la posesión; comprende aquello de que el hombre es dueño en cuestión de bienes, vestidos, muebles, esclavos, tierras, etc., e incluso la obtención de la dignidad real pertenece a este tipo. Es una perfección que en nada se liga con la persona, sólo una cierta relación, que, a lo sumo, proporciona al hombre un goce imaginario, el de poder decir: esta casa es mía, este esclavo es mío, esta hacienda es mía, estas tropas me pertenecen. Pero si atiende a su persona, se encuentra con que todo ello radica fuera de su esencia y que cada una de esas posesiones es en sí misma lo que es; por lo cual, cuando esa relación cesa, se encuentra con que no hay diferencia entre el que era un gran rey y el más ruin de los hombres, sin que ninguna de las que estaban en relación con él experimente cambio. Los filósofos han proclamado que quien pone todos sus esfuerzos en alcanzar este género de perfección se afana por una pretensión puramente imaginaria, puesto que es algo carente de estabilidad, e incluso aunque esa posesión le durara toda su vida, no le supondría ninguna perfección en su esencia.

La segunda clase se relaciona más que la primera con la esencia de la persona: es la perfección y complexión del cuerpo, es decir, que su temperamento sea de suma coherencia, y sus miembros, proporcionados, con la fuerza necesaria. Tampoco este tipo de perfección puede adoptarse como objetivo final, pues se trata de una perfección corporal que el hombre no posee como tal, sino en cuanto animal, y la tiene en común con los más viles de éstos. Por otra parte, aun cuando la fuerza de un individuo hubiera tocado a su último término, no habría llegado a la de un mulo vigoroso ni, *a fortiori*, a la de un león o un elefante. Por esta perfección, decimos, se logra, a lo sumo, transportar una pesada carga, o quebrantar un sólido hueso, o realizar actos semejantes, que no implican relevante utilidad para el cuerpo; y, en cuanto a las ventajas para el alma, esta clase no ofrece absolutamente ninguna.

La tercera clase representa, más que la segunda, una perfección de la esencia del hombre, puesto que se refiere a las cualidades morales, es decir, que las costumbres de tal o cual hombre son buenas en su más alto grado. La mayoría de los mandamientos no tiene otro fin sino hacernos llegar a esta clase de perfección. Con todo, en sí misma no es más que una preparación para otra perfección, ni de suyo supone una finalidad. En efecto, todas las virtudes morales se refieren únicamente a las relaciones de los hombres entre sí y la perfección moral, que no hace, en cierto modo, más que disponerle para ser útil a los demás, de manera que con ello consigue ser un instrumento provechoso para ellos. Si, p. ej., supones a un individuo aislado, que nada tenga que ver con los demás, encontrarás que todas sus virtudes éticas son vanas y baldías, que para nada las necesita ni perfeccionan su persona en cosa alguna: solamente las precisa y aprovecha con respecto a los demás.

La cuarta clase constituye la verdadera perfección humana: consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, es decir, en concebir especies *inteligibles* que puedan proporcionarnos ideas sanas sobre asuntos metafísicos. En eso estriba el fin último del hombre, que confiere al ser humano una auténtica perfección; le pertenece a él solo, por ella alcanza la inmortalidad, y por ella el hombre es realmente hombre. Si consideras cada una de las tres perfecciones antecedentes, hallarás que benefician a los demás, no a ti, aunque, según los conceptos vulgares, aprovechan necesariamente a ti y a los otros; pero esta última, a ti solo, y nadie participa contigo del beneficio: «Tenlas para ti solo...» (Prov 5,17). Por tal motivo, debes mostrarte ávido de conseguir eso, que será para ti, y no te afanes ni esfuerces por

lo que aproveche a los demás, con mengua de tu alma, de manera que su resplandor no se empañe por la preponderancia de las facultades corporales. En este sentido se dijo: «Los hijos de mi madre, airados contra mí, me pusieron a guardar asnas; no era mi viña lo que guardaba» (Cant 1,6); como también: «Para no dar tu honor a los extraños, y tus años a un cruel» (Pr 5,9).

También los Profetas nos han expuesto y explicado estas mismas cuestiones, al igual que los filósofos, declarándonos que ni la posesión, ni la salud ni las costumbres constituyen perfecciones de las que nadie haya de gloriarse ni debe apetecer, y que la única perfección codiciable para nuestro orgullo y aspiraciones es el conocimiento de Dios, que es la verdadera ciencia. Jeremías se expresa así con respecto a estas cuatro perfecciones: «Que no se glorie el sabio de su sabiduría, que no se glorie el fuerte de su fortaleza; el que se glorie, gloríese en esto: en ser inteligente y conocerme a mí» (Jr 9,22-23). Habrás observado cómo enumera estas cosas a tenor del grado de valoración que el vulgo les atribuye. En efecto, todo lo que para él constituye la máxima perfección es ser *rico;* ser *fuerte* es una cualidad inferior, y aún menos apreciado el ser *sabio,* es decir, aquel que posee buenas costumbres. Sin embargo, éste también es honrado por el vulgo, al que van dirigidas estas palabras. Por eso las ha enumerado en ese orden.

Los Doctores han entendido también ese versículo en el sentido que acabamos de presentarlo, y afirmado taxativamente lo que en este capítulo te he dilucidado, a saber, que dondequiera se habla de sabiduría *(ḥokmāʰ)* por excelencia, que es el fin último, se trata del conocimiento de Dios; que los tesoros tan ardientemente apetecidos que el hombre posee y por los cuales cree haber llegado a la perfección no son tal, y que, finalmente, todas las observancias religiosas, es decir, las diferentes ceremonias del culto, e igualmente las costumbres útiles a los hombres en general en sus mutuas relaciones, todo eso no se encamina hacia ese fin postrero, ni tiene el mismo precio, sino que solamente son cosas preparatorias para lograr dicho fin. Escucha las propias palabras con que expresan esas ideas; es un pasaje del *Bᵉrē'šit Rabba',* donde se lee: «Un texto dice (de la sabiduría) «Cuanto hay de codiciable no puede compararsele» (Pr 8,11), y otro: «Y no hay tesoro que la iguale» (*ibid.* 3,15). Por «objetos codiciables» se entiende la práctica de los mandamientos y buenas obras; por «tesoro», objetos de tus deseos, las piedras preciosas y las perlas; pero ni unos ni otros valen lo que la sabiduría. Pero «aquello de que está permitido gloriarse es la inteligencia y el conocimiento que se tiene de mí» (*supra*). Notarás la concisión de estas palabras y cuán perfecto era su autor, que nada omitió de todo cuanto hemos dicho y expuesto mediante una larga elucidación y extensos preliminares.

Después de hablar de ese versículo y las notables ideas que contiene, y tras la mención de lo que dijeron los Doctores al respecto,

vamos a completar su contenido. Al expresar en dicho versículo cuál es el fin más noble, el profeta no se limitó a señalar el conocimiento de Dios, puesto que si tal hubiera sido su propósito, habría dicho: «Gloríese en esto: en ser inteligente y conocerme a mí», y ahí se habría detenido, o bien habría podido decir: *de la inteligencia y del conocimiento que se tiene de mí (sabiendo) que soy Uno,* o *que no tengo apariencia,* o *que nadie hay semejante a mí,* u otras cosas semejantes; pero lo que dijo fue: «de lo que se puede gloriarse, comprenderme y conocer mis atributos», hablando de los *actos* de Dios, como dejamos expuesto a propósito de estas palabras: «Dame a conocer el camino...» (Ex 33,13)[127]. Nos ha declarado, pues, en ese versículo que es menester conocer y tomar por modelo su *Ḥèsed* («benevolencia»), *Mišpāṭ* («justicia») y *Ṣᵉdāqāʰ* («equidad»). Añade a continuación otra idea esencial diciendo *bā-'āreṣ* («sobre la tierra»), y esta idea es el pivote de la religión. Porque no es como los incrédulos sostienen, los cuales creen que la divina Providencia se detiene en la esfera de la luna, y que la tierra, con todo lo que hay en ella, es preterida por Dios: «Yhwh se ha alejado de la tierra» (Ez 9,9)[128], sino que, por el contrario, como nos lo declaró el Príncipe de los Sabios, «de Yhwh es la tierra» (Ex 9,29), lo cual significa que también la tierra, en ciertos aspectos, es el objeto de la Providencia, como lo es el cielo, desde otros puntos de vista. Tal es el sentido de estas palabras (de Jeremías): «Pues yo soy Yhwh, que hago misericordia, derecho y justicia sobre la tierra» (Jr 9,23), y seguidamente completa la idea diciendo: «pues en esto es en lo que yo me complazco, oráculo de Yhwh» (*ibid.*), lo cual quiere decir: «Mi intención es que la benevolencia, la virtud y la justicia emanen de vosotros en la tierra», conforme expusimos a propósito de los trece atributos divinos[129], a saber: que debemos tener como objetivo imitarlos y regular de conformidad con ellos nuestra conducta. Así, la finalidad última que se había propuesto expresar con ese versículo era manifestar que la perfección de que el hombre puede realmente gloriarse es haber adquirido, según sus facultades, el conocimiento de Dios y reconocido su Providencia, que vela por sus criaturas y se revela en la manera como las crea y las gobierna. Un hombre así, después de haber adquirido ese conocimiento, habrá de conducirse siempre de manera tendente a la benevolencia, equidad y justicia, imitando los actos de Dios, como reiteradamente lo hemos expuesto en este Tratado.

He ahí todas las cuestiones que me creo en el deber de abordar en el presente Tratado y cuyo desarrollo parecióme de gran utilidad para hombres como tú. Espero que, mediante profunda meditación,

127. *Vid.* I parte, cap. 54.
128. *Vid.* supra, cap. I, segunda opinión.
129. *Vid.* I parte, cap. 54.

comprenderás perfectamente todas las materias que en él he expuesto con la ayuda de Dios. Que él cumpla en nosotros y en todos nuestros hermanos los israelitas esta promesa que nos hizo: «Entonces se abrirán los ojos de los ciegos, se abrirán los oídos de los sordos» (Is 35,5). «El pueblo que andaba en tinieblas vio una luz grande; sobre los que habitan en la tierra de sombras de muerte resplandeció una brillante luz» (*ibid.* 9,1). AMÉN.

FIN DE LA TERCERA PARTE DE LA *GUÍA DE PERPLEJOS*